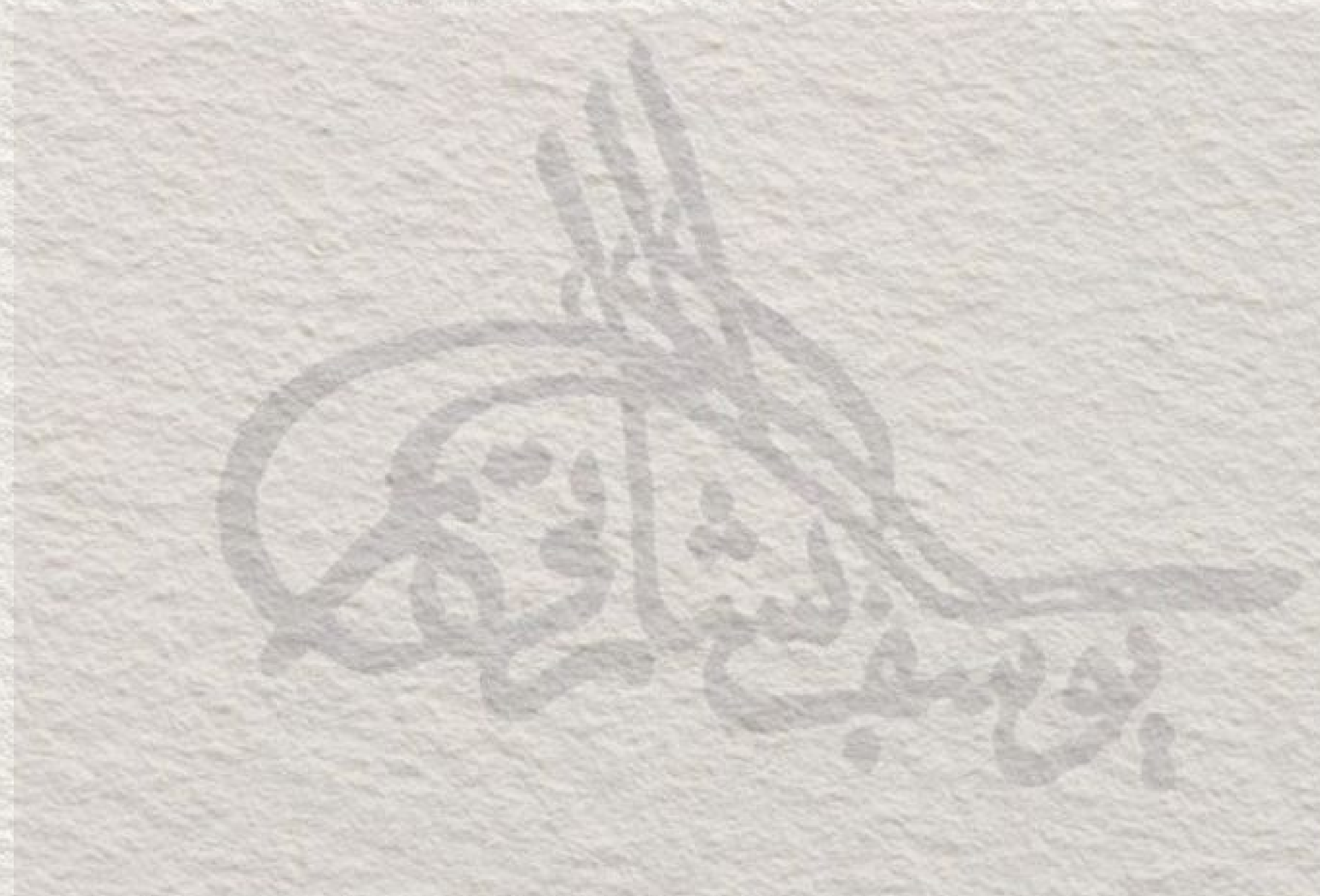
Traditionalism

The Radical Project for Restoring Sacred Order

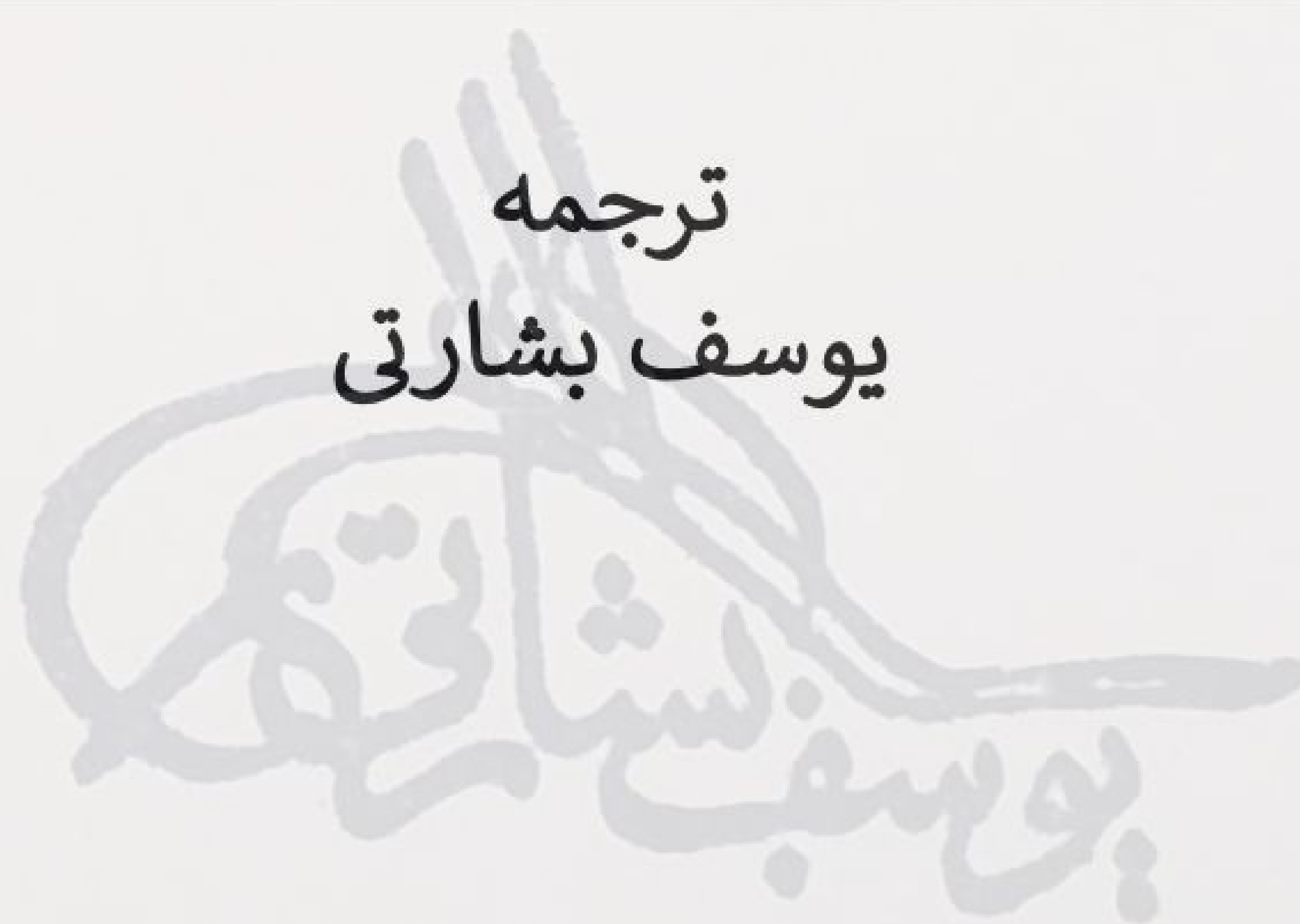


Mark Sedgwick

سنت گرایی

پروژه ای رادیکال
برای احیای
امر مقدس

مارک سجویک





این ترجمه،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود،
خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را. به هر اندازه که باشد. به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

5022-2913-1804-0217

IR920570023580000291871001

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس‌گزارم.

فهرست مطالب



سپاس‌گزاری‌ها

مایلم از ویراستارم در انتشارات پلیگن، «ماریا بدفورد»، برای خوانش دقیق و سازنده‌ی پیش‌نویس این کتاب سپاس‌گزاری کنم. همچنین از «بوعز حوس» برای یاری‌اش در زمینه‌ی قبالا، از «دیوید آر. ام. اروینگ» برای کمکش در زمینه‌ی موسیقی، از «دورته یورگنسن» برای یاری‌اش در فلسفه، و از «جیف آرنولد» برای کمکش در زمینه‌ی «الکساندر دوگین» سپاس می‌گویم. همچنین از «جاسلین گادوین» برای یاری در زمینه‌ی «یولیوس اِوولا»، از «مانی کرون» برای دیدگاه‌های کلی‌اش، از «ماریان کوورتروپ فیبیگر» برای یاری‌اش در زمینه‌ی هندوگرایی، از «پاتریک لود» برای دیدگاه‌هایش درباره‌ی «فریتیوف شوئون»، از «پاتریک رینگنبرگ» و «ریکاردا اشتگمان» برای دیدگاه‌های کلی‌شان، و نیز از «شانکار نایر» برای یاری‌اش در پیوند دادن یونان و هند سپاس‌گزارم.

با این همه، همواره از پندهای ایشان پیروی نکرده‌ام، و بنابراین، مسئولیت این کتاب با من است، نه با ایشان.



مقدمه مترجم

با دیده‌ی بیدار و دلِ ژرف‌اندیش، برگردان این کتاب را، که نام آن «سنت‌گرایی: پروژه ای رادیکال برای احیای امرِ مقدس» است، پیشکش خواننده‌ی فرزانه می‌کنم؛ کتابی که پرتوی نیرومند بر یکی از جریان‌های فکری سده‌ی بیستم و بیست‌ویکم می‌افکند؛ جریانی که زیرِ نام سنت‌گرایی (Traditionalism) گرد آمده و از «بازگشت به امر مقدس» و «ایستادگی در برابر انحطاط مدرنیته» سخن می‌گوید.

نویسنده، با دقّت و بی‌پرده‌گویی، به واکاوی چهره‌ها و بن‌مایه‌های این اندیشه می‌پردازد: از رنه گنون، بنیان‌گذار سیرت فلسفی سنت‌گرایی، تا فریتیوف شوآن و جولیوس اوولا؛ از نگاه آنان به تاریخ و سیاست و نژاد، تا کوشش‌شان برای زنده‌سازی امر متعالی در جهانی که گویی خدا را به فراموشی سپرده است.

در روزگار ما ـ که فراوانیِ داده‌ها هم‌سنگ با تهی‌دستیِ معناست، و پیشرفت‌های پی‌درپی همچون موج‌هایی‌اند که هستیِ آدمی را از ریشه می‌کَنند ـ اندیشه‌ی سنت‌گرایی همچون فریادی واپسین در دلِ طوفان شنیده می‌شود. اما این فریاد، خود نیز رازهایی دارد، و گاه رنگ‌هایی به خود می‌گیرد که نمی‌توان چشم بر آن بست: از پیوند برخی سنت‌گرایان با نژادپرستی و دیکتاتوری، تا تکیه‌شان بر رازورزی‌های کهن و تمایلاتی واپس‌گرایانه.

در این برگردان، کوشیده‌ام امانت را نگاه دارم، بی‌داوری، بی‌تحریف، بی‌نرم‌سازی آن‌جا که باید تندیِ سخن شنیده شود. واژگان، با دقّت برگردانده شده‌اند، و نام‌ها و اندیشه‌ها در پایان به‌روشنی آمده‌اند تا خواننده، راهِ فهم را گم نکند.

باشد که این نوشته، چراغی گردد برای فهم ژرف‌تر یکی از پرابهام‌ترین و در عین‌حال اثرگذارترین جریان‌های فکری در سدهٔ ما؛ و باشد که خواننده، همچون جوینده‌ای در شب، آگاهانه از میان تاریکی و روشنی بگذرد.

با فروتنی و ژرف‌سپاسی

(@YpsilonBA)

زیباکنار، روستای امیرکنده

بهار ۱۴۰۴



فصل ۱: سنت‌گرایی و سنت‌گرایان

امروزه، سنت‌گرایی (Traditionalism) یکی از ناشناخته‌ترین فلسفه‌های بزرگ است و هدف من در این کتاب، شناساندن و درک بهتر آن و همچنین پروژه‌ی رادیکال آن برای احیای امر مقدس (sacred order) است. هدف من در این کتاب، ترویج سنت‌گرایی یا دعوت دیگران به آن نیست. بخشی از این رویکرد به این دلیل است که من بر اساس تخصص و حرفه‌ام یک مورخ اندیشه هستم و بنابراین، از نظر حرفه‌ای باید بی‌طرف باشم. دلیل دیگر این است که نتایج پروژه‌ی سنت‌گرایان، همان‌طور که در فصل‌های بعد خواهیم دید، ترکیبی از جنبه‌های مختلف است.

از سنت‌گرایی برای تشویق به احترام به محیط‌زیست، خلق آثار موسیقی بزرگ و کاهش خصومت میان پیروان ادیان مختلف استفاده شده است. اما از آن برای حمایت از اهداف بسیار متفاوتی نیز بهره برده‌اند؛ از انتخاب دونالد ترامپ به‌عنوان رئیس‌جمهور ایالات متحده آمریکا گرفته تا آنچه بسیاری فاشیسم و نژادپرستی و حتی تروریسم می‌خوانند. برخی یک سنت‌گرای روس به نام الکساندر دوگین (Aleksandr Dugin) را مسئول تهاجم ولادیمیر پوتین به اوکراین می‌دانند. بنابراین، با فلسفه‌ی سنت‌گرایی باید با احتیاط برخورد کرد. همیشه گرایش افراد به سنت‌گرایی اتفاق خوبی نیست. با این حال، خوب است کسانی که با فاشیسم، نژادپرستی و تروریسم مخالف‌اند، بتوانند سنت‌گرایی را در هر کجا که با آن مواجه می‌شوند، بهتر تشخیص دهند.

برای تشخیص سنت‌گرایی و فهم پروژه‌ی آن، باید با ایده‌های بنیادین و اصطلاحات تخصصی آن آشنا شویم. برای مثال، واژه‌ی «سنت» (tradition) در «سنت‌گرایی» (Traditionalism) به معنای رایج آن نیست، بلکه به مجموعه‌ای از آموزه‌های مقدس اشاره دارد که گمان می‌رود از ازل به ارث رسیده‌اند و بنیان نظم صحیح امور یا همان «امر مقدس» هستند. این آموزه‌های سنتی، هم جنبه‌ی فلسفی و هم جنبه‌ی دینی دارند، بنابراین سنت‌گرایی هم فلسفی و هم دینی است؛ هرچند برخی سنت‌گرایان اصطلاح «متافیزیکی» (metaphysical) را ترجیح می‌دهند که این دو جنبه را در بر می‌گیرد.

امر مقدسی که زمانی از سنت نشئت می‌گرفت، اغلب در تقابل با بی‌نظمی مدرن قرار داده می‌شود و سنت‌گرایی علاوه‌بر متافیزیکی بودن، ضدمدرن (anti-modern) نیز هست. این ضدمدرنیته پیامدهای سیاسی مهمی دارد، زیرا لیبرالیسم و دموکراسی هر دو مدرن هستند و در نتیجه، ضدمدرنیته با دموکراسی لیبرال سازگار نیست و ممکن است به معنای رد آن باشد. بنابراین، سنت‌گرایی علاوه‌بر یک فلسفه‌ی دینی، یک ایدئولوژی سیاسی رادیکال نیز هست. اما اگر به یک اصطلاح واحد نیاز باشد، معمولاً «فلسفه» بهترین گزینه است، البته با در نظر گرفتن معنای قدیمی و وسیع آن که نه به محتوای دروس دانشگاهی معاصر، بلکه به مجموعه‌ای منسجم از نظریات درباره‌ی مسائل بنیادین وجود اشاره دارد. پروژه‌ی سنت‌گرایی، یک پروژه‌ی فلسفی یا فکری است، نه یک اقدام سازمان‌یافته یا نهادی.

سنت‌گرایان آموزه‌های سنتی را که فلسفه‌شان بر آن استوار است، باستانی و جاودانه می‌دانند – و برخی از آن‌ها واقعاً بسیار کهن هستند. با این حال، شیوه‌ی درک و تفسیر آن‌ها توسط سنت‌گرایان بسیار جدیدتر است. فلسفه‌ی سنت‌گرایی که این کتاب به آن می‌پردازد، در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ شکل گرفت و از آن زمان در جهات مختلف توسعه یافته است. بسیاری از فلسفه‌های مهم آن دوران اکنون از بین رفته‌اند، اما سنت‌گرایی همچنان پابرجاست. یکی از دلایل ناشناخته ماندن آن این است که هرگز به دنبال مخاطب عام

نبوده و دیگر اینکه فهم آن دشوار است. این کتاب قصد دارد فهم آن را (به‌طور نسبی) آسان کند.

سنت‌گرایی (Traditionalism)

من خودم اولین بار در دهه‌ی ۱۹۹۰، زمانی که در قاهره زندگی و تاریخ تصوف (Sufism) را مطالعه می‌کردم، با سنت‌گرایی مواجه شدم. تصوف نوعی رهبانیت غیرروحانی در اسلام است. همان‌طور که مسیحیان کاتولیک و ارتدوکس که به زندگی معنوی گرایش دارند می‌توانند به فرقه‌های رهبانی بپیوندند، مسلمانان سنی و شیعه نیز می‌توانند به طریقت‌های صوفیانه بپیوندند. یک تفاوت عمده این است که رهبانیت مسیحی یک تعهد تمام‌وقت و مادام‌العمر است، در حالی که تصوف پاره‌وقت بوده و لزوماً مادام‌العمر نیست. تفاوت دیگر این است که برخی از مبانی الهیات صوفیانه، نسبت به الهیات رهبانی مسیحی، از جریان اصلی دین خود فاصله بیشتری دارند. الهیات اسلامی رایج عموماً واقع‌گرایانه است، در حالی که الهیات صوفیانه به قلمروهای خیالی فراتر از زمان و مکان کشیده می‌شود.

در دهه‌ی ۱۹۹۰، من به‌ویژه علاقه‌مند بودم بفهمم طریقت‌های صوفیانه چگونه در طول زمان تغییر می‌کنند و با گسترش از یک نقطه جهان به نقطه‌ی دیگر، چگونه خود را تطبیق می‌دهند. من تاریخ‌های شفاهی و اسنادی از نوادگان شیوخ بزرگ صوفی (که استادان صوفی نامیده می‌شوند) در روستاهای دورافتاده سودان جمع‌آوری کردم و با کامیون‌هایی که وسیله اصلی حمل‌ونقل در مناطق روستایی بود، از میان صحرای خالی عبور می‌کردم. در جشنواره‌های صوفیانه در روستاهای مصر علیا شرکت کردم و از صوفیان در شهرها و روستاهای مالزی، بخش‌هایی از تایلند و سنگاپور دیدن کردم. در نهایت به ایتالیا رسیدم، جایی که یک جنتلمن کاریزماتیک به نام عبدالواحد پالاویچینی (Abd al-Wahid Pallavicini)، که زمانی در سنگاپور کار کرده بود، اکنون در خانه‌ای بزرگ در میلان زندگی می‌کرد و پیروان صوفی‌اش در آنجا گرد هم می‌آمدند. آن‌ها همگی جوانان تحصیل‌کرده‌ای بودند که مانند شیخشان، نام‌های کوچک اسلامی و نام‌های خانوادگی ایتالیایی داشتند. در جلساتشان، اغلب به بحث درباره‌ی موضوعاتی می‌پرداختند که به نظر من بیشتر به فلسفه‌ی غرب مربوط می‌شد تا تصوفی که در سودان، مصر و آسیای جنوب شرقی دیده بودم. آن‌ها در واقع، علاوه‌بر صوفی بودن، سنت‌گرا نیز بودند.

این شیخ پالاویچینی بود که اولین بار درباره‌ی سنت‌گرایی با من صحبت کرد و یک نسخه از زندگی‌نامه‌ی بنیان‌گذار آن، رنه گنون (René Guénon)، را به من داد.[1] من زندگی‌نامه را خواندم و متوجه شدم که شیخ پالاویچینی اولین سنت‌گرایی نبود که ملاقات کرده بودم. برایم روشن شد که برخی از تازه‌مسلمانان آمریکایی و اروپایی که در قاهره می‌شناختم نیز سنت‌گرا بودند. پس از بازگشت از میلان، هرچه بیشتر جست‌وجو کردم، بیشتر یافتم. حتی در مسکو، که پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به روی محققان غربی گشوده شده بود، سنت‌گرایانی پیدا کردم. وقتی برای اولین بار دوگین را که آن زمان هنوز نسبتاً ناشناخته بود ملاقات کردم، به من گفت که به نظر او گنون، مارکسِ کشف‌نشده‌ی دوران است.

پس از نوشتن تحقیقاتم درباره‌ی تصوف بین سودان و مالزی، کار روی سنت‌گرایی را آغاز کردم. در سال ۲۰۰۳ کتابی درباره‌ی تاریخ سنت‌گرایی با عنوان ***(Against the Modern World)*** منتشر کردم.[2] در آن کتاب، ریشه‌ها، توسعه و گسترش جنبشی را که گنون آغاز کرده بود، دنبال کردم؛ پدیده‌ای که بسیار بزرگ‌تر از آنچه من یا هر کس دیگری تصور می‌کرد، از آب درآمد. دریافتم یکی از دلایلی که کسی نام سنت‌گرایی را نشنیده بود این بود که نویسندگان سنت‌گرا تقریباً هرگز خود را با این عنوان معرفی نمی‌کردند. آن‌ها برخلاف مارکسیست‌ها، هرگز سعی نکردند به توده‌ها دست یابند، زیرا معتقد بودند توده‌ها دیگر قادر به درک آموزه‌های سنتی نیستند. سنت‌گرایان به دنبال تغییر جهان و بازگرداندن امر مقدس به روش‌های آرام‌تری بودند.

در نتیجه‌گیری کتاب(Against the Modern World) که در سال ۲۰۰۲ نوشته شد، اشاره کردم که پروژه‌ی سنت‌گرایان به پایان راه خود رسیده و حتی در حال افول است. این برداشت کاملاً اشتباه از آب درآمد. درست است که در سال ۲۰۰۲، تعداد سنت‌گرایانی که درباره‌ی تصوف، اسلام و هنر می‌نوشتند کمتر از بیست یا سی سال قبل بود، اما تعداد سنت‌گرایان فعال سیاسی بیشتر شده بود. من در آن زمان این را ندیدم، اما مرجع اصلی به‌سرعت از گنون به یولیوس اوولا (Julius Evola) تغییر می‌کرد؛ نویسنده‌ی سنت‌گرای ایتالیایی که در سال ۱۹۷۴ درگذشته بود و زمانی به موسولینی در مورد نژاد مشاوره داده و سپس به‌عنوان مهمان نازی‌ها به آلمان رفته بود.

سنت‌گرایان فعال سیاسی که بیشتر به اوولا تا گنون ارجاع می‌دادند، روزبه‌روز بیشتر دیده می‌شدند. در روسیه، کتاب *(The Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia)* نوشته‌ی دوگین در سال ۱۹۹۷ که در فصلی دیگر به آن پرداخته می‌شود، به یکی از پرفروش‌ترین کتاب‌ها تبدیل شد. وقتی روسیه در فوریه ۲۰۲۲ به اوکراین حمله کرد، برخی برای توضیح این رویداد به دیدگاه‌های ژئوپلیتیک دوگین روی آوردند و در اوت ۲۰۲۲، یک بمب خودرو که احتمالاً برای دوگین کار گذاشته شده بود، به اشتباه دختر ۲۹ ساله‌اش، داریا، را کشت که در حال بازگشت از یک جشنواره ادبی به نام «سنت» بود؛ جایی که پدرش درباره‌ی «سنت و تاریخ» سخنرانی کرده بود. به نظر می‌رسد این بمب توسط اوکراینی‌ها کار گذاشته شده بود.

پس از سال ۱۹۹۷، دوگین به شناخته‌شده‌ترین سنت‌گرای فعال سیاسی تبدیل شد، اما افراد دیگری نیز وجود داشتند. یک سنت‌گرای مجارستانی به نام گابور وونا (Gábor Vona) یک حزب سیاسی راست‌گرا به نام یوبیک (Jobbik) را تأسیس کرد که در انتخابات ۲۰۱۰ مجارستان به‌طور شگفت‌انگیزی موفق عمل کرد، ۴۷ کرسی در پارلمان به دست آورد و در رده‌ی سوم قرار گرفت. اتفاق مشابهی در یونان نیز رخ داد. سپس، در اوایل سال ۲۰۱۷، در حالی که جهان در تلاش برای هضم انتخاب غیرمنتظره‌ی دونالد ترامپ بود، نیویورک تایمز گزارش داد که مدیر کمپین و مشاور ترامپ، استیو بنن (Steve Bannon)، به اوولا استناد کرده است. وقتی نیویورک تایمز با من تماس گرفت تا بفهمد اوولا کیست، من به این فکر افتادم که آیا دوگین درست می‌گفت و گنون واقعاً مارکس جدید است. به نظر می‌رسید سنت‌گرایی به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی در حال شکوفایی است.

محبوبیت ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌ها همیشه به شرایط بستگی دارد. سنت‌گرایی در دنیای جدیدی که با فروپاشی تدریجی احزاب سیاسی چپ میانه و راست میانه (که پس از جنگ جهانی دوم بر سیاست غرب مسلط بودند) ایجاد شده، عملکرد خوبی داشته است. چپ میانه از لحاظ تاریخی به آرای کارگران صنعتی و حمایت جنبش‌های کارگری وابسته بود و با تغییر اقتصاد غرب از صنعت به خدمات، به‌ناچار آسیب دید. با کاهش تعداد کارگران صنعتی و عضویت در اتحادیه‌ها، چپ میانه با مشکل مواجه شد. راست میانه نیز از افول چپ میانه که همیشه خود را در تقابل با آن تعریف می‌کرد، و همچنین از ظهور مسائل جدیدی که هرگز به‌درستی درباره‌ی آن‌ها فکر نکرده بود، به‌ویژه مهاجرت که رأی‌دهندگان غربی را بیشتر و بیشتر نگران می‌کرد، آسیب دید. فروپاشی احزاب چپ و راست میانه، فضا را برای احزاب جدیدی مانند سبزها و به‌ویژه احزاب ملی‌گرایی باز کرد که زمانی غیرقابل‌قبول بودند، مانند حزب یوبیکِ وونا در مجارستان و نسخه‌ی ترامپیِ حزب جمهوری‌خواه در آمریکا. این احزاب حتی اگر به قدرت نرسند، احزاب بزرگ‌تر را به سمت سیاست‌هایی که به نظر رأی‌دهندگان جذاب می‌آید، می‌کشانند. فروپاشی احزاب چپ و راست میانه، علاوه‌بر احزاب جدید، فضا را برای ایدئولوژی‌های جدید نیز باز کرد. سنت‌گرایی یکی از این ایدئولوژی‌های جدید یا نوظهور است.

حتی اگر گنون مارکس جدید باشد، سنت‌گرایی هرگز مارکسیسم جدید نخواهد شد. این فلسفه برای تبدیل شدن به یک ایدئولوژی توده‌ای مانند کمونیسم مناسب نیست و به هر حال، دوران ایدئولوژی‌های توده‌ای به

سر آمده است. مارکسیسم، مانند نازیسم، به کارگران صنعتی نیاز داشت و کارگران صنعتی اکنون در اقتصادهای پیشرفته کمیاب هستند. سیاستمدارانی مانند ترامپ نیز هرگز کتاب‌های گنون یا اوولا را نخواهند خواند؛ این کتاب‌ها بسیار دشوارند و سیاستمداران باید انعطاف‌پذیر و عمل‌گرا باشند. به سیاستمداران توصیه می‌شود که بیش از حد ایدئولوژیک یا حتی ثابت‌قدم نباشند. اما سیاستمداران به مشاوران و فعالانی نیاز دارند که ممکن است هم ایدئولوژیک و هم ثابت‌قدم باشند، و بنن تنها مشاور فعالی نیست که از سنت‌گرایی الهام گرفته است. برای مثال، اندکی پس از افشای علاقه‌ی بنن به اوولا در نیویورک تایمز، یک دستیار پارلمانی از حزب AfD، حزب ملی‌گرای آلمان که در انتخابات فدرال ۲۰۱۷ سوم (و در ۲۰۲۱ پنجم) شده بود، در یک کنفرانس به من نزدیک شد و گفت که ترجمه‌ی آلمانی کتاب (***Against the Modern World***) مرا خوانده است. او از اینکه اکثر فعالان AfD چیزی درباره‌ی سنت‌گرایی نمی‌دانند، ابراز تأسف کرد. اما حتی اگر اکثر فعالان AfD چیزی از سنت‌گرایی ندانند، برخی، همان‌طور که گفت‌وگوی من با آن دستیار نشان داد، از آن آگاه‌اند. فعالان احزاب کم‌ترشناخته‌شده و گروه‌هایی که هرگز کرسی پارلمانی کسب نکرده‌اند اما به روش‌های دیگری اهمیت دارند نیز چنین هستند. به همین دلیل است که حامیان لیبرالیسم و مخالفان ملی‌گرایی باید بتوانند سنت‌گرایی و پروژه‌ی آن را هنگام مواجهه با آن تشخیص دهند.

درباره این کتاب

در طول سال‌ها، کتاب‌های مقدماتی زیادی درباره‌ی سنت‌گرایی منتشر شده است، اما همه‌ی آن‌ها توسط سنت‌گرایانی نوشته شده که هدفشان جذب افراد به آرمان خود بوده است. برخی از خوانندگان این کتاب‌ها صوفی شده‌اند و برخی به راست افراطی پیوسته‌اند، اما بیشترشان پس از خواندن چند صفحه، به دلیل عجیب بودن برخی از ایده‌های سنت‌گرایانه، خواندن را متوقف کرده‌اند. این کتاب از دو جهت با دیگر کتاب‌های مقدماتی متفاوت است. اول اینکه، همان‌طور که قبلاً گفتم، به دنبال جذب سنت‌گرایان جدید نیست، بلکه هدفش توضیح سنت‌گرایی و پروژه‌ی آن به بی‌طرفانه‌ترین و قابل‌فهم‌ترین شکل ممکن است. دوم اینکه، ایده‌های سنت‌گرایانه را نه به‌عنوان حکمت جاودانه (که سنت‌گرایان این‌گونه به آن می‌نگرند)، بلکه به‌عنوان بخشی از بحث‌های فکری جاری معرفی می‌کند. تقریباً هیچ‌چیز در سنت‌گرایی کاملاً جدید نیست. بیشتر عناصر فلسفه‌ی سنت‌گرایی به بحث‌هایی متصل است که خوانندگان از قبل با آن‌ها آشنا هستند. آنچه در سنت‌گرایی جدید و قدرتمند است، مجموعه‌ای است که از این ایده‌ها و عناصر مختلف حاصل می‌شود.

این کتاب سنت‌گرایی را در چهار بخش بررسی خواهد کرد. ابتدا به بنیان‌های آن می‌پردازیم؛ ایده‌ها و دیدگاه‌هایی که برای همه‌ی انواع سنت‌گرایی، از صوفیان گرفته تا مدیران کمپین‌های ریاست‌جمهوری، اساسی هستند. اساسی‌ترینِ این بنیان‌ها، حکمت خالده (perennialism) است؛ این ایده که در زیر همه‌ی اشکال مختلف سنت، از کاتولیسیسم تا بودیسم، یک سنت مقدس واحد، جاودانه و باطنی وجود دارد که همان «سنت» اصلی است. این اساسِ امر مقدس است. دومین ایده‌ی بنیادین، دیدگاهی از تاریخ است که فرض کلیِ بهبود اوضاع در طول زمان را با این اعتقاد که اوضاع در حال بدتر شدن است، جایگزین می‌کند. این دیدگاه به نقد مدرنیته می‌انجامد که آن را نقطه‌ی مقابل امر مقدس می‌داند. بنیان نهایی سنت‌گرایی، دیدگاه آن درباره‌ی چگونگی و زمان تأثیرگذاری اندیشه بر جامعه است.

سپس به پروژه‌های اصلی سنت‌گرایی در سه حوزه‌ی محوری زندگی بشر می‌پردازیم: خودشکوفایی (تحقق خود)، دین و سیاست. این پروژه‌ها مورد علاقه‌ی همه‌ی سنت‌گرایان بوده و کاربردهای سنت‌گرایی در آن‌ها، هسته‌ی اهمیت امروزی آن را تشکیل می‌دهد. سنت‌گرایان مختلف، خودشکوفایی را به روش‌های متفاوتی درک کرده‌اند، اما همگی آن را تحقق طبیعت واقعی فرد از طریق نوعی آگاهی از امر متعالی می‌دانند. در مقابل، درک‌های غیرسنت‌گرایانه از خودشکوفایی، اغلب جنبه‌ی مقدس را نادیده می‌گیرند. درک‌های سنت‌گرایانه از خودشکوفایی و دین، پروژه‌ی صوفی‌گری سنت‌گرایانه را شکل می‌دهند و درک‌های سنت‌گرایانه از خودشکوفایی

و سیاست، پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایانه را می‌سازند. می‌توانست فصلی هم درباره‌ی نمادگرایی وجود داشته باشد، زیرا تقریباً همه‌ی سنت‌گرایان به تفسیر و استفاده از بیانات غیرکلامی و معمولاً بصریِ آموزه‌های سنتی علاقه داشته‌اند. با این حال، درک‌های سنت‌گرایانه از نمادگرایی تأثیر عمده‌ای نداشته و بنابراین برای غیرسنت‌گرایان جذابیت محدودی دارد.

اندیشه‌ی سنت‌گرایی فراتر از این حوزه‌های مرکزی نیز به کار رفته است. اندیشه‌ی سنت‌گرایی به‌طور مؤثری در چهار حوزه‌ی دیگر به کار گرفته شده است: هنر، جنسیت، طبیعت و گفت‌وگوی بین‌الادیان. این پروژه‌های فرعی در بخش سوم کتاب به ترتیب زمانی مورد بحث قرار می‌گیرند. درک‌های سنت‌گرایانه‌ای از چیستی و بایستگی هنر وجود دارد و هنرمندان سنت‌گرا نیز فعال بوده‌اند. به همین ترتیب، درک‌های سنت‌گرایانه‌ای از جنسیت وجود دارد، هرچند این درک‌ها هرگز واقعاً به عمل درنیامده‌اند. درک‌های سنت‌گرایانه از طبیعت به‌عنوان امری مقدس و نیازمند حفاظت، به جنبش محیط‌زیستی امروز کمک کرده است. در نهایت، درک‌های سنت‌گرایانه از دین به‌عنوان پایه‌ای برای گفت‌وگوی بین‌الادیان به کار رفته است.

بخش پایانی کتاب تنها یک فصل دارد و به راست رادیکال امروزی و آنچه برخی «پسا-سنت‌گرایی» می‌نامند، می‌پردازد.
اما پیش از همه، این فصل متفکران بزرگی را که بنیان‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی را توسعه دادند، معرفی خواهد کرد. نام آن‌ها بارها و بارها در فصل‌های بعدی تکرار خواهد شد، پس خوب است بدانیم چه کسانی بودند.

سنت‌گرایان (The Traditionalists)

اولین نفر از سه متفکر بزرگی که بنیان‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی را توسعه دادند، **رنه گنون (René Guénon)**، شرق‌شناس و فیلسوف فرانسوی بود. در واقع، سنت‌گرایی را تقریباً می‌توان «گنونیسم» نامید، همان‌طور که کمونیسم را اغلب «مارکسیسم» می‌نامند. این گنون بود که آثارش توسعه‌ی اندیشه‌ی سنت‌گرایی را در دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ آغاز کرد و تا زمان مرگش در سال ۱۹۵۱ ادامه داد. او مهم‌ترین بنیان‌های سنت‌گرایی را بنا نهاد و مسئول کاربردهای اولیه‌ی فلسفه‌ی سنت‌گرایی بود. کاربرد سنت‌گرایی در خودشکوفایی عمدتاً کار اوست. سپس **یولیوس اوولا (Julius Evola)**، نقاش و روزنامه‌نگار ایتالیایی، قرار دارد که پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی را بر پایه‌هایی که گنون بنا نهاده بود، ابتدا در دوره‌ی فاشیسم و سپس در دوره‌ی پس از جنگ، توسعه داد. نام سوم که بسیار با آن مواجه خواهیم شد، **فریتیوف شوآن (Frithjof Schuon)**، یک صوفی سوئیسی است که از گنون و اوولا جوان‌تر بود و مسئول مهم‌ترین کاربردهای دینی سنت‌گرایی است.

امروزه، برخی سنت‌گرایان هم اوولا و هم گنون را می‌خوانند و بر سیاست تمرکز دارند، در حالی که برخی دیگر هم شوآن و هم گنون، یا فقط گنون را می‌خوانند و بر دین و خودشکوفایی تمرکز می‌کنند. کسانی که اوولا را نمی‌خوانند، معمولاً با همان وحشتی که فاشیست‌ها در دنیای پس از جنگ با آن نگریسته می‌شوند، به او می‌نگرند. «شوآن و گنون» یا «فقط گنون» در مقابل «اوولا و گنون»، مهم‌ترین شکاف در جنبش سنت‌گرای معاصر است.

رنه گنون (RENÉ GUÉNON)

هر سه این متفکران بنیادین زندگی‌های جالبی داشتند. زندگی گنون آرام‌ترین بود. او در سال ۱۸۸۶ در یک خانواده‌ی محترم طبقه‌ی متوسط در استانی در فرانسه به دنیا آمد و برای تحصیل به پاریس نقل مکان کرد. او در محافل علوم خفیه (occultist) که در دوران (Belle Époque) در آنجا شکوفا شده بود، درگیر شد و در سال ۱۹۰۹ در ۲۳ سالگی، مجله‌ای کوچک و کم‌عمر به نام(Gnosis) *La Gnose* (به معنی معرفت) با

زیرنویس «یک مجله‌ی ماهانه برای مطالعه‌ی علوم باطنی» تأسیس کرد. این مجله در سال ۱۹۱۱ متوقف شد، اما پیش از آن مقالاتی را منتشر کرده بود که بعدها فلسفه‌ی سنت‌گرایی از آن‌ها توسعه یافت. برخی از این مقالات توسط گنون و برخی دیگر توسط عبدالهادی، یک صوفی که در قاهره زندگی می‌کرد و مطالعات عمیقی در آثار فلسفی و الهیاتی نظریه‌پرداز برجسته‌ی عرفان اسلامی، محیی‌الدین ابن عربی، داشت، نوشته شده بود. عبدالهادی مصری نبود، بلکه یک نقاش و منتقد هنری پاریسی با اصالت سوئدی بود که با نام ایوان آگوئلی (Ivan Aguéli) نیز شناخته می‌شد. او در سال ۱۹۱۷، پیش از آنکه بنیان‌های سنت‌گرایی به‌طور کامل توسعه یابد، درگذشت. او بیشتر یک پیشگام سنت‌گرایی بود تا یک سنت‌گرای واقعی.

پس از جنگ جهانی اول، گنون از محافل علوم خفیه به محافل کاتولیک روی آورد. او در دانشگاه سوربن و سپس به‌طور مستقل به تحصیل فلسفه و هندوئیسم پرداخت. دیدگاه‌های او با دیدگاه‌های محققان شرق‌شناس زمان خود ناسازگار بود، زیرا او بیشتر به بازیابی و احیای امر مقدس علاقه داشت تا تحلیل‌های لغت‌شناسانه یا تاریخ فکری. بنابراین، تلاش‌های اولیه‌ی او برای ورود به عرصه‌ی آکادمیک با شکست مواجه شد. او با مشاغل مختلف تدریس امرار معاش می‌کرد و همزمان کتاب‌هایی را می‌نوشت که بعدها به بدنه‌ی اصلی آثار سنت‌گرایانه تبدیل شدند. او همچنین برای یک مجله‌ی بادوام‌تر به نام
(Traditional Studies)
(Études traditionnelles) که توسط یکی از همکارانش ویرایش می‌شد، مقاله می‌نوشت. دوازده کتاب در دهه‌های ۱۹۲۰ و اوایل ۱۹۳۰ به زبان فرانسه منتشر شد. برخی از آن‌ها در دهه‌های ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ به انگلیسی و زبان‌های دیگر ترجمه شدند. از سال ۲۰۰۰ به بعد، همه‌ی آثار او ترجمه شده‌اند.

در سال ۱۹۳۰، گنون به قاهره نقل مکان کرد و بقیه‌ی عمر خود را در آنجا با کمک‌های مالی هوادارانش گذراند. این نقل مکان، دراماتیک‌ترین رویداد در زندگی آرام او بود. این تغییر نه‌تنها شامل تغییر محل سکونت، بلکه شامل تغییر دین – گنون در قاهره یک مسلمان و صوفی بود – و ملیت نیز می‌شد. وقتی مشخص شد که او هرگز به فرانسه باز نخواهد گشت، گنون که با یک زن مصری ازدواج کرده و از او چندین فرزند داشت، تابعیت مصری گرفت تا فرزندانش بتوانند شهروند کشوری باشند که در آن متولد شده‌اند (در آن زمان تابعیت مصر فقط از طریق پدر منتقل می‌شد، نه مادر).

دوره‌ی اقامت گنون در قاهره برای نویسندگی او چندان مهم نبود و تنها یک کتاب جدید و مهم در سال ۱۹۴۵ منتشر شد. در عوض، او بر روی **مطالعات سنتی**، گردآوری و ویرایش مجموعه‌ای از مقالات قبلی خود، و مکاتبات گسترده با خوانندگانش در سراسر جهان تمرکز کرد. پیروان او بیشتر یک شبکه‌ی غیررسمی بودند تا یک گروه رسمی، اما خود گنون این پروژه را مهم می‌دانست و معتقد بود که می‌تواند به تغییرات فکری، اجتماعی و سیاسی منجر شود که سنت را در برابر مدرنیته‌ی ضدسنتی تقویت کند.

گنون در سال ۱۹۵۱ در قاهره درگذشت. اهمیت او بیش از هر چیز در نوشته‌هایش نهفته است که در باقی این کتاب مورد بحث قرار می‌گیرند. شبکه‌ای که او ایجاد کرده بود، پس از مرگش دوام نیاورد.

یولیوس اوولا (JULIUS EVOLA)

زندگی یولیوس اوولا دراماتیک‌تر از گنون بود. او در سال ۱۸۹۸ در رم به دنیا آمد و نامش را جولیو (Giulio) گذاشتند. در جنگ جهانی اول در ارتش ایتالیا خدمت کرد. سپس به یک نقاش آوانگارد تبدیل شد و نام نه‌چندان خاص جولیو با نسخه‌ی کلاسیک‌تر آن، یولیوس (Julius)، جایگزین شد. در همین دوران بود که عنوان «بارون» به نام او اضافه شد. نقاشی‌های دادائیستی اوولا خوب هستند، هرچند درجه یک نیستند. دو کتاب اول او که در دهه‌ی ۱۹۲۰ منتشر شدند، درباره‌ی هنر بودند. او همچنین به فلسفه علاقه داشت و

به‌طور خصوصی آن را مطالعه می‌کرد و در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ چهار کتاب در موضوعات فلسفی منتشر کرد. مانند بسیاری از نقاشان آن زمان، او نیز در محافل علوم خفیه فعال بود و در همین محافل با آثار گنون آشنا شد.

اوولا یکی از حامیان اولیه‌ی رهبر فاشیست، بنیتو موسولینی، بود، همان‌طور که برخی دیگر در محافل هنری و علوم خفیه ایتالیا بودند. پس از به قدرت رسیدن موسولینی، او به‌عنوان روزنامه‌نگار در یک روزنامه‌ی فاشیست کار می‌کرد و همزمان یازده کتاب سنت‌گرایانه، عمدتاً در موضوعات سیاسی، نوشت. این آثار بعدها به یک مجموعه‌ی معتبر مستقل تبدیل شدند. اولین کتاب او (Pagan Imperialism)، در سال ۱۹۲۸ منتشر شد.[4] در سال ۱۹۳۶، اوولا شروع به نوشتن درباره‌ی نژاد کرد و این نوشته‌ها توجه موسولینی را جلب کرد. این آثار همچنین مورد توجه برخی از نازی‌ها قرار گرفتند و ترجمه‌های آلمانی آثار اصلی اوولا در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ منتشر شدند. با این حال، اوولا هرگز یک چهره‌ی اصلی در رژیم فاشیست نبود و در ابتدا توسط نازی‌ها با فاصله نگه داشته می‌شد. دیدگاه‌های او بیش از حد غیرمعمول و بحث‌برانگیز بود.

پس از سقوط موسولینی، اوولا به رایش آلمان پناه برد و در آنجا برای مدت کوتاهی درگیر سیاست‌های سطح بالا و تلاش برای بازگرداندن فاشیسم در ایتالیا شد و حتی یک بار از «آشیانه گرگ»، مقر هیتلر در راستنبورگ، پروس شرقی (اکنون کنتژن، لهستان) بازدید کرد. او آخرین دوره‌ی جنگ را در وین به مطالعه و نوشتن گذراند و در آنجا در یک حمله‌ی هوایی در سال ۱۹۴۵ به‌شدت مجروح شد. پس از شکست آلمان، در حالی که به دلیل جراحاتش به صندلی چرخدار محدود شده بود، به ایتالیا بازگشت و بقیه‌ی عمر خود را در یک آپارتمان کوچک در رم گذراند. او در این دوره به نوشتن کتاب و مقاله پرداخت که همراه با برخی ترجمه‌ها و کمک‌های مالی گاه‌به‌گاه، به او اجازه می‌داد ساده اما راحت زندگی کند. هفت کتاب منتشر شده بین سال‌های ۱۹۴۹ و ۱۹۶۳، دومین مجموعه‌ی معتبر اوولا را تشکیل می‌دهند. در این دوره، اوولا به اتهام تلاش برای احیای فاشیسم دستگیر و محاکمه شد، اما تبرئه گردید. این احتمالاً حکم درستی بود، زیرا در آن زمان آنچه اوولا می‌خواست ایجاد کند، با فاشیسم موسولینی بسیار متفاوت بود. او در عوض به کنش سیاسی قهرمانانه به‌عنوان وسیله‌ای برای خودشکوفایی روی آورده بود. پس از انتشار پنج کتاب کم‌اهمیت‌تر در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۵ و اوایل ۱۹۷۰، او در سال ۱۹۷۴ درگذشت.

اوولا هرگز رهبری هیچ گروهی را بر عهده نداشت (حداقل پس از روزهای اولیه‌ی فعالیت در علوم خفیه) و هیچ‌یک از طرح‌های سیاسی متعدد او هرگز موفق نشد. بنابراین، اهمیت امروزی او صرفاً به نوشته‌هایش بازمی‌گردد. این نوشته‌ها در سه دوره‌ی بسیار متفاوت اهمیت داشتند. اول، آن‌ها نقش بسیار کوچکی در توسعه‌ی قوانین نژادی فاشیستی ایتالیا ایفا کردند و در آلمان نازی خوانندگان اندکی پیدا کردند. دوم، نوشته‌های بسیار متفاوتی از او به نئوفاشیسم پس از جنگ ایتالیا الهام بخشیدند که در دهه‌ی ۱۹۷۰ یک نیروی سیاسی مهم بود و در سیاست‌های پارلمانی و فراپارلمانی، از جمله تروریسم، نقش داشت. در این دوره علاقه به اوولا در خارج از ایتالیا وجود داشت، اما نه چندان زیاد. سوم، از دهه‌ی ۱۹۹۰، کتاب‌های اوولا به زبان‌های بیشتری ترجمه شدند و خوانندگانش روزبه‌روز افزایش یافتند تا اینکه او به یکی از مراجع فکری کلیدی راست رادیکال تبدیل شد، جایگاهی که امروز نیز دارد.

فریتیوف شوآن (FRITHJOF SCHUON)

فریتیوف شوآن در سال ۱۹۰۷ در سوئیس از پدری موسیقیدان آلمانی و مادری فرانسوی به دنیا آمد. او در سوئیس و سپس، پس از مرگ پدرش در سیزده سالگی، در فرانسه بزرگ شد. او در فرانسه به‌عنوان طراح پارچه کار می‌کرد و آثار گنون را می‌خواند که الهام‌بخش او برای گرویدن به اسلام و سفر به الجزایر در جستجوی یک شیخ صوفی شد. او در سال ۱۹۳۲ به طریقت علویّه، یک طریقت بزرگ صوفی الجزایری، پیوست و سپس به

همراه برخی دوستان سوئیسی که آن‌ها نیز از خوانندگان گنون بودند، شعبه‌ای از علویّه را در سوئیس تأسیس کرد.

در طول جنگ جهانی دوم، شوآن از فرانسه‌ی اشغالی به سوئیس بی‌طرف بازگشت و خود را وقف رهبری طریقت صوفی و نوشتن کرد و از نظر مالی توسط پیروانش حمایت می‌شد. اولین کتاب کامل او (The Transcendent Unity of Religions)، اثر اصلی او بود که در سال ۱۹۴۸ به زبان فرانسه منتشر شد.[5] پنج کتاب دیگر، همگی به زبان فرانسه، در دهه‌ی ۱۹۵۰ و شش کتاب دیگر در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ منتشر شدند. این آثار عموماً اندکی پس از انتشار به انگلیسی و در برخی موارد به زبان‌های دیگر ترجمه می‌شدند.
در طول این سال‌ها، عضویت در طریقت صوفی او که از علویّه‌ی الجزایر مستقل شده بود، افزایش یافت؛ عمدتاً در میان روشنفکران و دانشگاهیان در اروپا، قاره آمریکا و جاهای دیگر. این طریقت به افتخار مریم عذرا، که در عربی مریم نامیده می‌شود، به نام «مریمیّه» تغییر نام داد؛ این تغییر پس از یک سری رؤیاها بود که در آن شوآن، مریم عذرا را دیده بود.

در سال ۱۹۸۰، در سن ۷۳ سالگی، شوآن از سوئیس به آمریکا نقل مکان کرد، جایی که پیروان زیادی داشت و از دهه‌ی ۱۹۵۰ به دلیل علاقه‌اش به دین بومیان آمریکا، در آنجا وقت می‌گذراند. شوآن و برخی از پیروانش، علاوه‌بر انجام مناسک صوفیانه و اسلامی، به‌عنوان ناظران همدل در مراسم بومیان آمریکا شرکت می‌کردند. چندین کتاب دیگر با کمک پیروانش در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ منتشر شد. او در سال ۱۹۹۸ در ایندیانا درگذشت.

اهمیت شوآن نه‌تنها در نوشته‌های خود او، بلکه در طریقت صوفی و نوشته‌های دیگر اعضای آن نهفته است. کتاب‌های خود او هرگز پرفروش نبودند، اما مجموع فروش تمام کتاب‌های نوشته شده توسط همه‌ی اعضای طریقت او قابل‌توجه بود. این کتاب‌ها تأثیر محدودی بر عموم مردم داشتند، اما تأثیر واقعی بر محققان و روشنفکرانی که در زمینه‌های اسلام، مطالعات دینی، هنر و برخی موضوعات دیگر مطالعه می‌کردند، گذاشتند. 199 اوج تأثیر آن‌ها بین دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۹۰ بود.

این‌ها، متفکران بزرگی هستند که بنیان‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی را توسعه دادند: یک محقق فرانسوی که زندگی منزویانه‌ای در پاریس و سپس قاهره داشت، یک فعال ایتالیایی که نقش کوچکی در حاشیه‌ی رویدادهای بزرگ و وحشتناک ایفا کرد، و یک رهبر مذهبی سوئیسی که مریم عذرا را در رؤیاهایش می‌دید. افراد دیگری نیز هستند که سنت‌گرایی را بیشتر توسعه و به کار بستند، مانند دوگین. آن‌ها در فصل‌های بعدی معرفی خواهند شد.

نتیجه‌گیری

سنت‌گرایی یک پروژه‌ی رادیکال برای احیای امر مقدس است. این فلسفه، آن نظم را در سنت متافیزیکی می‌یابد و مدرنیته را نقطه‌ی مقابل آن می‌داند. سنت‌گرایی یک فلسفه‌ی دینی متافیزیکی است که الهام‌بخش صوفیان بوده و یک ایدئولوژی سیاسی رادیکال است که در شکاف ایجاد شده توسط افول چپ میانه و راست میانه گسترش یافته است. این فلسفه در نهایت بر پایه‌هایی استوار است که بین دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۵۰ توسط گنون، اوولا و شوآن بنا نهاده شد: حکمت خالده (perennialism)؛ دیدگاهی از تاریخ که در آن اوضاع رو به وخامت است نه بهبود؛ نقدی بر مدرنیته؛ و دیدگاه‌های خاصی درباره‌ی چگونگی تأثیر اندیشه بر جامعه. پس از بررسی حکمت خالده‌ی تاریخی، به بررسی این بنیان‌ها و سپس کاربرد آن‌ها در پروژه‌های مختلف سنت‌گرایی خواهیم پرداخت.

فصل ۲
حکمت خالده تاریخی (Historical Perennialism)

سنت‌گرایان، «سنت» و «اسطوره» را مجموعه‌ای از معارفی می‌دانند که در طول اعصار به یادگار مانده و کلید فهم «نظم مقدس» و همچنین «بی‌نظمی مدرن» است که جایگزین آن شده است. این نکته نیز بنیادی است که یک «سنت» واحد و جاودانه، اساس تمام اشکال گوناگون سنت، اسطوره و دینِ موجود و گذشته را تشکیل می‌دهد. اعتقاد به چنین سنت واحد و جاودانه‌ای، «حکمت خالده» (perennialism) نامیده می‌شود که از صفت (perennial) به معنای همیشگی یا جاودان گرفته شده است. حکمت خالده چنان در مرکزیت سنت‌گرایی قرار دارد که برخی از سنت‌گرایان خود را «پیروان حکمت خالده» (perennialists) می‌نامند. اما، در حالی که همه‌ی سنت‌گرایان پیرو حکمت خالده هستند، همه‌ی پیروان حکمت خالده سنت‌گرا نیستند. پیروان غیرسنت‌گرای حکمت خالده نیز وجود دارند که با دیگر ایده‌های بنیادین سنت‌گرایی اشتراک نظر ندارند و حکمت خالده خود تاریخی طولانی در اندیشه‌ی غرب دارد.

حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه بر مبنای بحثی بنا شده است که به دوران رنسانس بازمی‌گردد. آن بحث اکنون عمدتاً فراموش شده، اما زمانی اهمیت داشت و هنوز در برخی مباحث آکادمیک معاصر باقی مانده است. بنابراین، این فصل به تاریخ حکمت خالده و دو مفهوم مرتبط با آن، یعنی سنت و اسطوره، می‌پردازد. مطابق با رویکرد من در سایر بخش‌های کتاب، این فصل به دنبال معرفی مباحث فکری جاری است تا ارائه‌ی گزارشی جامع از آن‌ها. گاهی به فیلسوفان و متفکران غیرسنت‌گرا اشاره خواهد شد، اما از ذکر نام همه‌ی غیرسنت‌گرایانی که در هر بحثی نقش داشته‌اند، پرهیز می‌شود. فصل بعدی به درک سنت‌گرایانه از حکمت خالده خواهد پرداخت.

سنت (Tradition)

سنت بخش مهمی از فرهنگ بشری است. برای ترقی‌خواهان، برخی سنت‌ها ممکن است مانعی بر سر راه اصلاحات باشند، اما حتی ترقی‌خواهان نیز معمولاً در مورد جشن‌های تولد و تعطیلات از سنت‌های خانوادگی پیروی می‌کنند. جشن‌هایی مانند کریسمس و روز شکرگزاری، همان‌قدر که بر پایه‌ی اجتماع بنا شده‌اند، بر پایه‌ی سنت نیز استوارند. برای محافظه‌کاران، حفظ سنت‌ها اهمیت دارد، زیرا ممکن است در برابر اصلاحات شتاب‌زده یا نابخردانه از جامعه محافظت کنند. محافظه‌کارانی که در نبرد علیه اصلاحات شکست خورده‌اند، ممکن است همچنان برای احیای سنت‌های خاصی تلاش کنند و به همین دلیل، برچسب «سنت‌گرا» (traditionalist) اغلب به کسانی اطلاق می‌شود که در تلاش برای دفاع از اهدافی هستند که در واقعیت، دیگر از دست رفته‌اند. برای مثال، کاتولیک‌های سنت‌گرا اصلاحات لیبرالی را که توسط شورای دوم واتیکان (۱۹۶۲-۱۹۶۵) در عقاید و مراسم مذهبی ایجاد شد، رد می‌کنند. آن‌ها در طول دهه‌ها به‌طور فزاینده‌ای به حاشیه رانده شده‌اند. این معنای عمومی‌تر واژه‌ی «سنت‌گرا» کاملاً از «سنت‌گرایی» (Traditionalism) که این کتاب به آن می‌پردازد، متمایز است.

«سنت» (tradition) در لغت به معنای چیزی است که به ارث گذاشته شده است. این واژه در انگلیسی شکلی از واژه‌ی لاتین *traditio* است که از فعل *tradere* به معنای «تحویل دادن» یا «به ارث گذاشتن» گرفته شده است. یکی از سنت‌هایی که ممکن است به ارث گذاشته شود، شیوه‌ی انجام کارهاست، از برگزاری انتخابات گرفته تا جشن کریسمس یا روز شکرگزاری. چیز دیگری که ممکن است به ارث گذاشته شود، یک «آموزه» است و این معنای اصلی «سنت» در فلسفه‌ی سنت‌گرایی است: آموزه‌ای که از ازل به ارث رسیده است.

یک مورخ ممکن است سه دسته‌ی همپوشان از این نوع آموزه‌ها را تشخیص دهد. قدیمی‌ترین آموزه‌هایی که به ارث رسیده‌اند، به شکل **اسطوره** (myth) هستند؛ داستان‌هایی که اولین فرهنگ‌های بشری برای توضیح آفرینش و نیروهای نامرئیِ پشت رویدادها (که اغلب به‌عنوان ارواح یا خدایان شناخته می‌شوند) توسعه دادند. سپس **فلسفه** (philosophy) وجود دارد که در ابتدا زمانی توسعه یافت که برخی متفکران در یونان باستان از اسطوره فراتر رفته و به دنبال درک ساختارهای آفرینش و آگاهی بشر بودند. در نهایت، **دین** (religion) قرار دارد. برای کسانی که در بخش غربی خشکی اوراسیا و قاره آمریکا زندگی می‌کنند، مهم‌ترین دین از نظر تاریخی یهودیت است که الگوی توحیدی را که گاهی «ابراهیمی» نامیده می‌شود، بنیان نهاد و در نسخه‌های مسیحی و سپس اسلامی خود، ابتدا در اطراف مدیترانه، سپس در سراسر شمال اوراسیا و در نهایت در آفریقا و قاره آمریکا غالب شد.

اسطوره، فلسفه و دین، همگی به نوعی سنت هستند، زیرا به ارث گذاشته می‌شوند، هرچند فلسفه برخلاف دین و اسطوره، در طول زمان توسعه می‌یابد. این سه همچنین با یکدیگر همپوشانی دارند، زیرا دین حاوی اسطوره و الهیات (theology) حاوی فلسفه است. هر سه شکل سنت، پس از دوران روشنگری که بر عقل در برابر اسطوره و دین تأکید داشت، فلسفه را از دین دور کرد و در نهایت به پیروزی روش علمی منجر شد، اعتبار خود را در غرب تا حد زیادی از دست دادند. با روشنگری، عقل و علم جایگزین اسطوره و دین به‌عنوان مبنای استاندارد برای توضیح قابل‌اتکای واقعیت شدند و فضا را برای مفاهیم غیرمقدس «نظم طبیعی» باز کردند و فلسفه‌ی سکولارشده از مرکز عرصه‌ی عمومی عقب‌نشینی کرد. با این حال، نه اسطوره و نه دین از بین نرفتند و اکنون خواهیم دید که چه بر سر آن‌ها آمد.

اسطوره (Myth)

پیروزی عقل‌گرایی روشنگری هرگز کامل نبود. شاعران جنبش رمانتیک به‌سرعت درک صرفاً مادی از هستی را به چالش کشیدند، همان‌طور که فیلسوف بزرگ بریتانیایی، آیزایا برلین (Isaiah Berlin)، در مقاله‌ی مشهور خود «ضدروشنگری» (The Counter-Enlightenment) در سال ۱۹۷۹ نشان داد.[1] به نظر برلین، فیلسوفان و هنرمندانی مانند ویلیام بلیک، یوهان گوتفرید هردر و فردریش شیلر به «انسان‌زدایی سرد سیاسی و به چارچوب بی‌روح قواعد... که جسم زنده‌ی [وجود] پرشور و شاعرانه... باید در آن محبوس شود» اعتراض داشتند. برای این پیشگامان جنبش ضدروشنگری، متفکران بزرگ روشنگری «به ما می‌گویند که انسان‌ها تنها به دنبال کسب لذت و دوری از درد هستند، اما این پوچ است. انسان‌ها به دنبال زندگی کردن، خلق کردن، عشق ورزیدن، نفرت ورزیدن، خوردن، نوشیدن، پرستیدن، قربانی کردن و فهمیدن هستند و این را می‌خواهند چون نمی‌توانند غیر از این باشند. زندگی، کنش است». برلین هرگز به سنت‌گرایی نپرداخت، اما اگر می‌پرداخت، قطعاً آن را در دسته‌ی ضدروشنگری قرار می‌داد.

در طول قرن نوزدهم، اسطوره برای کسانی که به امر پرشور و شاعرانه و زندگی به‌عنوان کنش علاقه داشتند، اهمیت جدیدی پیدا کرد. یاکوب و ویلهلم گریم (Jacob and Wilhelm Grimm) افسانه‌ها و داستان‌های ژرمنی را جمع‌آوری و منتشر کردند که با استقبال عمومی مواجه شد. جان کیتس (John Keats) و پرسی بیش شلی (Percy Bysshe Shelley) به ترتیب برای «قصیده‌ای بر یک گلدان یونانی» Ode on a Grecian Urn و *Unbound* Prometheus از اسطوره‌های یونانی الهام گرفتند و ریچارد واگنر (Richard Wagner) برای *Ring cycle* از اسطوره‌های اسکاندیناوی بهره برد. اسطوره برای تخیل رمانتیک قرن نوزدهم اهمیت فراوانی داشت.

اسطوره در دانشگاه‌ها نیز مورد مطالعه قرار گرفت، به‌ویژه در دانشگاه کمبریج توسط جیمز فریزر (James Frazer) که مطالعه‌اش درباره‌ی «خرافات اولیه»، که اولین بار در سال ۱۸۹۰ با عنوان (The Golden Bough) منتشر شد، تا سال ۱۹۱۵ به دوازده جلد رسید. فریزر شباهت‌های میان اسطوره‌های مختلف از تمدن‌های گوناگون را بررسی کرد و یک زمینه‌ی مشترک جهانی یافت که در آن برجسته‌ترین ویژگی‌ها، جادو، قربانی کردن یک پادشاه الهی و بازتاب ریتم‌های سال زراعی – مرگ و رستاخیز گیاهان – بود. او کار خود را به‌عنوان کمکی به تاریخ فکری و نهادی و همچنین چیزی می‌دید که به «دنبال کردن راهپیمایی طولانی و صعود آهسته و پرزحمت بشریت از توحش به تمدن» کمک می‌کند. مطالعه‌ی اسطوره برای فریزر ارزش عملی داشت، زیرا ممکن بود «با آشکار کردن برخی نقاط ضعف در بنیان‌های جامعه‌ی مدرن – اگر نشان دهد که بسیاری از چیزهایی که ما عادت داریم جامد بپنداریم، بر شن‌های خرافات استوارند تا بر صخره‌ی طبیعت» به پیشرفت شتاب بخشد.[5] فریزر با درک پیشرفت بر حسب پیروزی «صخره‌ی طبیعت» بر «شن‌های خرافات» و اتخاذ مواضعی عموماً خصمانه نسبت به دین که آن را توسعه‌یافته‌ی جادو می‌دید، خود را کاملاً در پروژه‌ی روشنگری قرار می‌داد. تأکید او بر قربانی کردن پادشاه الهی به‌عنوان ویژگی اصلی اسطوره‌ی جهانی، در واقع بر پایه‌های لرزانی استوار بود و به‌زودی فراموش شد، اما ایده‌ی اسطوره به‌عنوان گنجینه‌ی معنا باقی ماند.

اسطوره همچنین توسط زیگموند فروید (Sigmund Freud) به کار گرفته شد و در دستان او بخشی از استدلالی علیه سلطه‌ی انحصاری عقل در امور انسانی، اگر نه حمله‌ای به خود روشنگری، را تشکیل می‌داد. خوانش فروید از اسطوره‌ی اودیپ (Oedipus) برای نظریه‌ی روانکاوی او محوری بود. اسطوره توسط شاگرد سوئیسی سابق فروید، کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung)، کمی متفاوت درک شد. یونگ پیشنهاد کرد که همان‌طور که غرایز در آگاهی انسان دخالت می‌کنند، «تصاویر ازلی» که او آن‌ها را «کهن‌الگوها» (archetypes) می‌نامید نیز چنین می‌کنند. این کهن‌الگوها در «ناخودآگاه جمعی» (collective unconscious) ساکن بودند. او فکر می‌کرد که این تصاویر را می‌توان به‌راحتی در اسطوره‌های «مردمان اولیه» یافت، جایی که او ایده‌هایی «درباره‌ی قدرت یا جوهر جادویی، ارواح و رفتارشان، شیاطین و خدایان و افسانه‌هایشان» را که در فرهنگ‌های مختلف بسیار شبیه به هم بودند، پیدا کرد. یونگ با فریزر موافق بود که می‌توان یک زمینه‌ی مشترک جهانی در اسطوره‌های ازلی یافت و این‌ها کلیدی برای درک جامعه‌ی مدرن فراهم می‌کنند: «ما کمال این تصاویر و در عین حال، پوشیده شدن آن‌ها توسط اشکال عقلانی را در ادیان بزرگ جهان می‌بینیم».

بنابراین، ایده‌ی اسطوره به‌عنوان منبع حقیقت، بهتر از آنچه ممکن است تصور شود، از دوران روشنگری جان سالم به در برد. در مورد اینکه اسطوره دقیقاً حاوی چه نوع حقیقتی است – جسم زنده‌ی پرشور و

شاعرانه برای رمانتیک‌ها، بنیان‌های لرزان جامعه‌ی مدرن برای فریزر، کارکرد ناخودآگاه برای فروید، یا ایده‌ها و تصاویر کهن‌الگویی برای یونگ – اختلاف‌نظر وجود داشت. اما همه موافق بودند که اسطوره اهمیت دارد. سنت‌گرایان نیز، همان‌طور که خواهیم دید، همین نظر را داشتند.

دین (Religion)

دین، یا دست‌کم کلیساهای مسیحی، تلاش کردند در برابر عقل‌گرایی روشنگری مقاومت کنند. با این حال، عقل‌گرایی و اکتشافات علوم طبیعی به سوق دادن کلیساها در اروپا و بخش بزرگی از آمریکا در مسیر طولانی از سلطه به حاشیه کمک کردند. اما تنها عقل‌گرایی و علوم طبیعی نبودند که مسیحیت را در این مسیر قرار دادند. مسئله‌ی دیگر، **مشکل تنوع دینی** (problem of religious variety) بود. این مسئله برای سنت‌گرایی اهمیت ویژه‌ای دارد.

یک درک کلاسیک از مشکل تنوع دینی در سال ۱۹۷۹ توسط جامعه‌شناس آمریکایی، پیتر برگر (Peter Berger)، ارائه شد. به نظر برگر، زمانی که تنها چیزی که مردم می‌دانستند، عقاید مسیحی بود، آن عقاید به‌طور خودکار باورپذیر بودند. هیچ چیز دیگری قابل‌قبول نبود. اما زمانی که دیگر عقاید متناقض شناخته شدند، همان‌طور که از قرن هفدهم به بعد در اروپا اتفاق افتاد، مسیحیت انحصار ظاهری خود بر حقیقت را از دست داد و باورپذیری آن آسیب دید. این امر به آنچه برگر **«الزام به بدعت»** (heretical imperative) نامید، منجر شد؛ یک بازی با کلمات، زیرا واژه (heretical) از واژه‌ی یونانی *hairesis* به معنای «انتخاب» گرفته شده است. برگر معتقد بود که مردم در مواجهه با تنوع دینی، باید انتخاب کنند و آنچه انتخاب می‌کردند، چیزی غیر از ارتدوکسی قدیمی بود: نوعی بدعت. او بعدها این دیدگاه‌ها را اصلاح کرد، اما درک او در سال ۱۹۷۹ همچنان کلاسیک باقی مانده است.

حکمت خالده (Perennialism)

در واقع، چشم‌انداز دینی انسان پیشامدرن هرگز آن‌قدر که برگر در سال ۱۹۷۹ تصور می‌کرد، یکدست نبود. یکی از اولین اروپایی‌هایی که با مشکل تنوع دینی مواجه شد، یک کشیش کاتولیک در فلورانس قرن پانزدهم به نام مارسیلیو فیچینو (Marsilio Ficino) بود. توسعه‌ی حکمت خالده با فیچینو آغاز می‌شود و به آلدوس هاکسلی (Aldous Huxley)، رمان‌نویس انگلیسی که بیشتر برای رمان پادآرمان‌شهری خود، *Brave New World* ، شناخته می‌شود و در سال ۱۹۴۵ کتاب (The Perennial Philosophy) را منتشر کرد، و البته به سنت‌گرایان ختم می‌شود.

پیروان حکمت خالده در رنسانس

فیچینو، به‌طور غیرمعمول برای زمان خود، یونانی باستان آموخت و نسخه‌های خطی نادر پیشامسیحی را، به‌ویژه متون یونانی افلاطون، فیلسوف اواخر دوران باستان فلوطین (Plotinus)، و هرمس تریسمجیستوس (Hermes Trismegistus) را که در آن زمان او نیز فیلسوف بزرگی محسوب می‌شد و اکنون می‌دانیم شخصیتی اسطوره‌ای بوده که تالیف متون مختلفی به او نسبت داده شده است، خواند و ترجمه کرد. مشکل فیچینو این بود که به‌عنوان یک کشیش کاتولیک، ناگزیر وحی مسیحی را منبع نهایی و معتبر حقیقت می‌دانست، اما به

نظرش متون پیشامسیحی که می‌خواند و ترجمه می‌کرد نیز گنجینه‌هایی از حقیقت بودند. به نظر می‌رسید آنچه آن‌ها می‌گفتند با آنچه وحی مسیحی می‌گفت، به‌خوبی مطابقت دارد. راه‌حل او برای این مشکل، که دیگران بعدها آن را بیشتر توسعه دادند و سنت‌گرایی هنوز هم به آن متکی است، این بود که این فیلسوفان پیشامسیحی را نه بت‌پرست، بلکه «**الهی‌دانان باستان**» (*prisci theologi*) بدانند که آموزه‌هایشان با آموزه‌های مسیحی سازگار است. این استدلال با دادن یک منشأ یهودی به این الهی‌دانان باستان تقویت می‌شد، زیرا کتاب مقدس عبری (عهد عتیق) از قبل با آموزه‌های مسیحی سازگار دانسته می‌شد. بنابراین، فیچینو زنجیره‌ای از انتقال الهیات باستان را از موسی و زرتشت به هرمس تریسمجیستوس، اورفئوس، یامبلیخوس (از پیروان فلوطین)، فیثاغورس و در نهایت افلاطون پیشنهاد کرد. این زنجیره‌ی انتقال از نظر دانش امروزی هیچ معنای تاریخی ندارد، اما در قرن پانزدهم قابل‌قبول به نظر می‌رسید.

راه‌حل فیچینو توسط فیلسوف رنسانس، جووانی پیکو دلا میراندولا (Giovanni Pico della Mirandola) و سپس توسط دانشمند ایتالیایی قرن شانزدهم، آگوستینو استئوکو (Agostino Steuco)، که آموزه‌های الهی‌دانان باستان فیچینو را «**فلسفه جاویدان**» (*philosophia perennis*) نامید، بیشتر توسعه یافت؛ جاویدان زیرا در طول سال‌ها پایدار مانده و به نوعی جاودانه بودند. برای استئوکو، واژه‌ی «فلسفه» معنایی تا حدودی متفاوت از معنای امروزی آن داشت. امروزه، فلسفه عموماً توسط غیرفیلسوفان در تقابل با دین، به‌عنوان جایگاه عقل و نه وحی، قرار می‌گیرد. در زمان استئوکو، مانند دنیای باستان، فلسفه توصیفی از حقیقت بود، درست مانند دین، و ممکن بود در نهایت از وحی نشئت گرفته باشد. فلسفه در آن زمان در تقابل با دین دیده نمی‌شد، موضعی که برخی فیلسوفان هنوز هم امروز اتخاذ می‌کنند.

استئوکو زنجیره‌ی انتقال فیچینو را گسترش داد و آن را با نوح آغاز کرد و به کلدانیان (زرتشت)، یهودیان (موسی)، مصریان (هرمس تریسمجیستوس) و سپس یونانیان رساند. دیگر پیروان حکمت خالده بعدها زنجیره‌های انتقال خود را حتی بیشتر آراستند و گاهی با آدم و ابراهیم آغاز می‌کردند و گاهی دروئیدها و شوالیه‌های معبد را نیز وارد می‌کردند. با این حال، این زنجیره‌های انتقال بخش ضعیفی از نظریه‌ی اولیه‌ی حکمت خالده بودند و به‌زودی قربانی پیشرفت‌های دانش تاریخی شدند. یک مشکل فوری این بود که تمدن مصر باستان، حتی در روایت کتاب مقدس، به‌وضوح پیش از موسی وجود داشت، بنابراین نمی‌توان حکمت مصری را بر انتقال فرضی از یهودیان بنا نهاد.

حکمت خالده در اوایل دوران مدرن

غیرتاریخی بودن این زنجیره‌های انتقال تنها مشکل حکمت خالده‌ی اولیه نبود. مشکل دوم این بود که حتی اگر برخی از نوشته‌های باستانی با درک مسیحی سازگار بودند، برخی دیگر به‌وضوح چنین نبودند. واضح بود که مصریان، یونانیان و رومیان باستان در پرستش خود همگی چندخداپرست (polytheists) بودند. راه‌حل این مشکل دوم، که سنت‌گرایی هنوز هم به آن متکی است، توسط الهی‌دان قرن هفدهم دانشگاه کمبریج، رالف کادورث (Ralph Cudworth)، یافت شد. او چندخداپرستی ظاهری مصریان باستان را بر اساس تمایز میان یک الهیات مخفی، «رازآمیز و پنهان... که از عوام پنهان بود» و توحیدی بود، و یک «الهیات عوامانه و افسانه‌ای» که پنهان نبود و چندخداپرستانه بود، توضیح داد. کادورث این تمایز را با «ظاهریات» (*exoterics*) و «باطنیات» (*acroamatics*) ارسطو مقایسه کرد – ظاهریات آموزه‌های عمومی او و باطنیات

(از واژه‌ی یونانی *akroao-mai* به معنای «گوش دادن») آموزه‌های مخفی و شفاهی فرضی او بودند. این استدلال یک قرن بعد توسط اسقف گلاستر، ویلیام واربرتون (William Warburton)، تکرار شد که اصطلاح کم‌کاربرد «آکروماتیک» را با اصطلاح آسان‌تر «**باطنی**» (esoteric) جایگزین کرد. این جفت **ظاهری** (exoteric) و **باطنی** (esoteric) یک جفت قدیمی بود که به یونانیان باستان بازمی‌گشت که میان *exoterikos* (بیرونی) و *esoterikos* (درونی) تمایز قائل بودند و همچنین در مورد آموزه‌های باطنی مصریان باستان گمانه‌زنی کرده بودند. با کادورث و اسقف واربرتون، امر جاودانه (perennial)، باطنی می‌شود و آنچه به عوام آموزش داده می‌شود، ظاهری می‌گردد.

این امر کادورث و واربرتون را راضی کرد، اما کسانی که با پیشرفت روشنگری ایمان خود به عقاید مسیحی را از دست می‌دادند، کمتر این تطبیق امر باطنی با آموزه‌های مسیحیت را می‌پذیرفتند. در میان کسانی که ایمان خود را از دست داده بودند، جان تولند (John Toland)، نویسنده‌ی بحث‌برانگیز ایرلندی، قرار داشت که در سال ۱۷۲۰ وجود یک آموزه‌ی دوگانه را پیشنهاد کرد:

> یکی عامیانه، که با تعصبات عوام و آداب و رسوم یا ادیان پذیرفته‌شده سازگار بود؛ و دیگری فلسفی، که با طبیعت اشیاء و در نتیجه با حقیقت مطابقت داشت، که... [فیلسوفان باستان] آن را تنها به دوستانی با درستکاری، احتیاط و ظرفیت شناخته‌شده منتقل می‌کردند. آن‌ها عموماً این‌ها را آموزه‌های ظاهری و باطنی، یا بیرونی و درونی می‌نامیدند.

تولند سپس آموزه‌ی ظاهری را در خدمت منافع قدرتمندان توضیح داد، که برداشتی از دیدگاه تثبیت‌شده‌ای بود که اسقف واربرتون نیز بیان کرده بود مبنی بر اینکه دین ظاهری در خدمت نظم عمومی است. تولند فلسفه‌ی باطنی را نه با مسیحیت، بلکه با **داداریاوری** (Deism) یکی دانست؛ پاسخی محبوب در آن زمان به افول مسیحیت که جزئیات الهیات مسیحی، از جمله گاهی حتی ایده‌ی الهی بودن عیسی را رد می‌کرد و در عوض بر مجموعه‌ای از گزاره‌های روشن و معقول که آن‌ها را به‌طور جهانی صادق می‌دانست، تمرکز می‌کرد.

بنابراین، ایده‌ی یک فلسفه‌ی باطنی جاودانه که، همان‌طور که خواهیم دید، برای سنت‌گرایی بسیار مهم است، در فلورانس قرن پانزدهم با فیچینو آغاز شد، در قرون بعدی توسط دانشمندان در ایتالیا و انگلستان توسعه یافت و با تولند به شکلی بالغ رسید که فلسفه‌ی جاودانه را با داداریاوری و دین ظاهری را با منافع قدرتمندان یکی می‌دانست.

حکمت خالده‌ی جهان‌شمول و تئوسوفی

پاسخ دوم به افول مسیحیت و مشکل تنوع دینی، **جهان‌شمولی** (universalism) بود. این شبیه حکمت خالده است، اما در یک جنبه‌ی مهم تفاوت دارد. حکمت خالده یک حقیقت واحد را که در مکان‌های مختلف یافت می‌شود، پیشنهاد می‌کند، در حالی که جهان‌شمولی چندین حقیقت با ارزش قابل‌مقایسه را می‌یابد، یا حتی همه‌ی ادعاهای دینی را به یک اندازه صادق می‌داند. یکی از اولین رویدادهای بزرگ جهان‌شمول، **پارلمان ادیان جهان** بود که در سال ۱۸۹۳ در شیکاگو برگزار شد؛ رویدادی عمومی و عظیم که در آن نمایندگان کلیساهای مختلف مسیحی آمریکا به نمایندگان هندوئیسم، بودیسم و اسلام پیوستند. این نمایندگان در سخنرانی‌های خود

به نفع جهان‌شمولی دینی صحبت کردند و ادیان خود را با عبارات جهان‌شمول ارائه دادند. سوامی ویوکاناندا (Swami Vivekananda)، نماینده‌ی هندوئیسم، از یک سرود هندو نقل کرد:

> همان‌طور که نهرهای مختلف با سرچشمه‌های گوناگون، همگی آب خود را در دریا می‌ریزند، ای پروردگار، راه‌های مختلفی که انسان‌ها از طریق گرایش‌های متفاوت در پیش می‌گیرند، هرچند متنوع، کج یا راست به نظر می‌رسند، همگی به سوی تو می‌آیند.[10]

ویوکاناندا به سطرهای پیشین «سرود عظمت شیوا» Hymn About the Greatness of Shiva که از آن نقل قول می‌کرد، اشاره‌ای نکرد؛ سطرهایی که روشن می‌کنند «جریان‌های مختلف» مورد بحث، در واقع سه مکتب خاص «آستیکه» (astika) ارتدوکس در هندوئیسم ودایی هستند: مکتب سانکهیا، مکتب شیوا و مکتب وایشِشیکا. در آن زمان هیچ‌کس متوجه این موضوع نشد و جهان‌شمولی(Universalism) ویوکاناندا با استقبال گسترده‌ای روبرو شد.

در عمل، جهان‌شمولی(Universalism) معمولاً به نوعی محدود یا مقید می‌شود. هیچ «سرخپوستی»، آن‌طور که بومیان آمریکا در آن زمان نامیده می‌شدند، به پارلمان ادیان جهان در شیکاگو دعوت نشد. وقتی تقریباً یک قرن بعد، پاپ ژان پل دوم ادیان جهان را برای دعا برای صلح در آسیزی در سال ۱۹۸۶ گرد هم آورد، کلیساهای مختلف مسیحی و یهودیان در یک گروه قرار گرفتند، در حالی که ادیان دیگر مانند مسلمانان و هندوها در گروه دیگری قرار گرفتند. در این مناسبت، بومیان آمریکا دعوت شدند، اما نئوپاگان‌ها (Neopagans) دعوت نشدند. حتی متعهدترین جهان‌شمولان نیز معمولاً جهان‌شمولی خود را به شیطان‌پرستان تعمیم نمی‌دهند.

جهان‌شمولی (Universalism) همچنان بسیار محبوب است، هرچند این اصطلاح اکنون به‌طور گسترده استفاده نمی‌شود. افرادی که در مراسم تشییع‌جنازه‌ی مسیحی اشعار مولوی یا جبران خلیل جبران را می‌خوانند، چه بدانند و چه ندانند، جهان‌شمول هستند. جهان‌شمولی موضع پیش‌فرض بسیاری از غربی‌های معاصر است، حتی اگر این موضع اغلب نام‌گذاری نشود.

پاسخ دیگر به افول مسیحیت، که بسیار محبوب شد و سپس به‌شدت افول کرد، **تئوسوفی** (Theosophy) انجمن تئوسوفی بود. انجمن تئوسوفی که در سال ۱۸۷۵ در نیویورک تأسیس شد، به این دلیل چنین نام‌گذاری شد که قصد داشت امر الهی را به روشی علمی و فلسفی بررسی کند. این انجمن پیرو حکمت خالده و باطن‌گرایی بود و فلسفه‌ی باطنی خود را که «**آموزه‌ی مخفی**» (secret doctrine) می‌نامید، نه با توحید مسیحی مانند اسقف واربرتون یا با داداریاوری مانند تولند، بلکه با هندوئیسم و بودیسم، دو سیستمی که در آن زمان در غرب بیشتر شناخته می‌شدند، یکی می‌دانست. این یک تحول مهم در تاریخ غرب بود.

تئوسوفیست انگلیسی، آلفرد سینت (Alfred Sinnett)، در کتاب خود (Esoteric Buddhism) در سال ۱۸۸۳ توضیح داد که «آموزه‌ی مخفی» همان آموزه‌ی بودیسم باطنی و همچنین «فلسفه‌ی برهمنی» (یعنی هندوئیسم) است.[11] آموزه‌ی باطنی سینت تخیلی بود و در واقع ارتباط چندانی با آنچه اکثر بودایی‌ها به‌عنوان بودیسم می‌شناسند، نداشت. از آنجا که مرجع استاندارد او آموزه‌های مخفی بود که ادعا می‌شد تنها به او منتقل شده است، محدودیت چندانی برای او وجود نداشت. بودیسم باطنی او شامل عناصر بسیاری بود که بعدها در جنبش عصر جدید (New Age)، از جمله حوزه‌ی اختری (astral sphere)، آتلانتیس و حتی

ایلومیناتی، به کار گرفته شد. کتاب سینت به هیچ وجه علمی نبود. آنچه با فیچینو به‌عنوان تفکر جدی آغاز شده بود، اکنون به سمت پوچی می‌رفت. این سرنوشتی است که سنت‌گرایی بعدها آن را، مانند هاکسلی، نجات داد.

هاکسلی در سال ۱۹۳۷ به آمریکا نقل مکان کرد و متعاقباً با انجمن ودانتا (Vedanta Society)، که از پارلمان ادیان جهان شیکاگو نشئت گرفته و درک جهان‌شمولانه‌ای از هندوئیسم را آموزش می‌داد، و با جدو کریشنامورتی (Jiddu Krishnamurti)، که برای مدت طولانی چهره‌ی اصلی انجمن تئوسوفی بود، در تماس بود. در سال ۱۹۴۵، هاکسلی *The Perennial Philosophy* را منتشر کرد که گزارش‌ها و نوشته‌های طیف گسترده‌ای از عارفان را گرد هم می‌آورد.[12] این کتاب به شناخته‌شده‌ترین بیان غیرسنت‌گرایانه‌ی حکمت خالده در اواخر قرن بیستم تبدیل شد.

سینت اصطلاح «دانش خفیه» (occult knowledge) را تقریباً به‌جای «علم باطنی» (esoteric science) به کار می‌برد و درک‌های عمومی مدرن از اصطلاحات «علوم خفیه» (occultism) و «باطن‌گرایی» (esotericism) مدیون اوست، همان‌طور که شهرت عموماً پایین هر دو نیز چنین است. در سال ۱۹۷۱، جامعه‌شناس آمریکایی، مارچلو تروتزی (Marcello Truzzi)، علوم خفیه را به‌عنوان «یک دسته‌ی باقیمانده، یک سطل زباله، برای ادعاهای دانشی که به نوعی انحرافی هستند و با ادعاهای تثبیت‌شده‌ی علم یا دین مطابقت ندارند» تعریف کرد.[13] بسیاری از مردم هنوز هم علوم خفیه را این‌گونه می‌بینند – به‌عنوان یک سطل زباله که بهتر است محتویات آن بررسی نشود. این، بدون شک، یکی از دلایل افول تئوسوفی است. در واقع، تئوسوفی فقط یک سطل زباله نبود. گنجینه‌ای از ایده‌ها بود که بیش از یک قرن از آن بهره‌برداری شد. اما این داستان دیگری است.

نسل‌های بعدی محققان به دیدگاه تروتزی اعتراض کرده‌اند، بخشی به این دلیل که نزدیک شدن به مطالعه‌ی پدیده‌ای که به‌وضوح برای بسیاری از مردم مهم است با چنین رویکرد منفی‌ای مفید نیست؛ بخشی به این دلیل که «دسته‌های باقیمانده» هرگز چندان مفید نیستند؛ و بخشی به این دلیل که این تعریف تا حدودی دوری است: اگر دینی نباشد، خفیه است و اگر خفیه باشد، دینی نیست. اخیراً، بسیاری از محققان به این نتیجه رسیده‌اند که باطن‌گرایی یک جریان اصلی در تاریخ دینی غرب است که کمتر از مسیحیت قابل‌مشاهده است، اما به همان اندازه اهمیت دارد. مسیحیت سیستمی بود که قرن‌ها بر زندگی دینی غرب تسلط داشت؛ باطن‌گرایی هرگز مانند مسیحیت هژمونیک نبود، اما همچنان یک سیستم نسبتاً منسجم بود که به روشی مشابه، در طول قرن‌ها پایدار ماند و توسط بسیاری دنبال می‌شد. این محققان عموماً تعریف تا حدودی محدودی از باطن‌گرایی را اتخاذ می‌کنند و بیان‌های پیچیده‌تر فکری آن (مانند استئوکو و فیچینو) را به جنبش‌های مبتنی بر بشقاب‌پرنده‌ها یا آتلانتیس ترجیح می‌دهند. با این حال، سطل زباله‌ی تروتزی برای بسیاری همچنان علوم خفیه و باطنی را بی‌اعتبار می‌کند.

حکمت خالده‌ی آکادمیک

یک حکمت خالده‌ی آکادمیک معتبر نیز وجود دارد، هرچند دیگر مانند گذشته مد روز نیست. فیلسوف و روانشناس بزرگ آمریکایی، ویلیام جیمز (William James)، در سال ۱۹۰۲ در کتاب پرخواننده‌ی خود، (The Varieties of Religious Experience)، استدلال کرد که آنچه در قلب دین قرار دارد، نه عقاید و نهادها، آن‌طور که بسیاری گمان می‌کردند، بلکه تجربه‌ی دینی، به‌ویژه تجربه‌ی عرفانی، است که به‌عنوان

«احساس گستردگی، اتحاد و رهایی» درک می‌شود.[14] «پرورش روشمند» (methodical cultivation) این تجربه یا آگاهی، برای جیمز «عنصری از زندگی دینی» بود. «هندوها، بودایی‌ها، محمدی‌ها و مسیحیان همگی آن را به‌طور روشمند پرورش داده‌اند».[15] «متنوع‌ترین فلسفه‌ها و الهیات» می‌توانستند با تجربه‌ی عرفانی ترکیب شوند.[16] این دیدگاه، در عمل، پیرو حکمت خالده است (هرچند جیمز از این اصطلاح استفاده نکرد)، زیرا یک هسته‌ی مشترک واحد از تجربه، نه آموزه، را در نظر می‌گیرد که در بیان‌های فلسفی و الهیاتی مختلف و متعدد مشترک است. اگر «فلسفه‌ها و الهیات متنوع» جیمز را به‌عنوان امر ظاهری و هسته‌ی تجربه‌ی عرفانی او را به‌عنوان امر باطنی در نظر بگیریم، حکمت خالده‌ی ضمنی او آشکار می‌شود.

رویکرد مشابهی با کمی تفاوت توسط یک فیلسوف و الهی‌دان آلمانی، رودلف اتو (Rudolf Otto)، که کتاب خود
The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non- Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational
را در سال ۱۹۱۷ منتشر کرد، به دست آمد.[17] این کتاب نیز مانند کتاب جیمز بسیار پرخواننده بود. اتو استدلال کرد که بخشی از «امر قدسی»، آن چیزی است که او آن را «**نومینوس**» (numinous) می‌نامید، که بسیار شبیه به چیزی است که ما اکنون «امر متعالی» می‌نامیم. آنچه جیمز تجربه‌ی دینی می‌نامید، برای اتو تجربه‌ی نومینوس بود. بار دیگر، یک هسته‌ی مشترک واحد از تجربه و اشکال متعدد درک آن وجود دارد. در واقع، یکی از مطالعات مشهورتر اتو، (Mysticism East and West) بود که در آن عارف مسیحی، مایستر اکهارت (Meister Eckhart) را با فیلسوف هندو، شانکارا (Shankara)، مقایسه می‌کند.[18]

در میان دانشگاهیان، جیمز و اتو دو نماینده‌ی غیرسنت‌گرای شناخته‌شده‌ی حکمت خالده هستند، هرچند اصطلاح «پیرو حکمت خالده» تنها گاهی به آن‌ها اطلاق می‌شود. آن‌ها هنوز هم توسط محققان دانشگاهی دین مورد احترام هستند، اما گاهی به دلیل فرضشان مبنی بر وجود یک تجربه‌ی واحد از نومینوس، مستقل از فرهنگ، مورد انتقاد قرار می‌گیرند. برخی معتقدند که آن‌ها عارفانی را که به آن‌ها استناد می‌کنند، با تمرکز بر عناصر مشترکی که با مفاهیمشان مطابقت داشت و نادیده گرفتن عناصر متمایزی که هر عارف را به شخصیت خود تبدیل می‌کرد، به اشتباه معرفی کرده‌اند. برای بسیاری از محققان معاصر، مقایسه‌ی اکهارت و شانکارا توسط اتو، هر دو را به اشتباه معرفی می‌کند. جیمز و اتو همچنین به دلیل عدم تشخیص این نکته که آن‌ها مستقیماً به تجربیات عرفانی نگاه نمی‌کردند، بلکه به توصیف آن تجربیات، توصیفاتی به زبان‌های انسانی که ناگزیر فرهنگ‌هایی را که در آن توسعه یافته بودند، منعکس می‌کردند، مورد انتقاد قرار می‌گیرند. با این حال، بسیاری از محققان دین، به‌ویژه در آمریکا، هنوز هم حداقل به‌طور ضمنی با حکمت خالده همدل هستند.

هاکسلی یکی از کسانی بود که به یک کشیش و دانشگاهی جوان متدیست آمریکایی، هیوستون اسمیت (Huston Smith)، الهام بخشید تا در سال ۱۹۵۵ یک سری سخنرانی‌های تلویزیونی درباره‌ی ادیان مختلف ارائه دهد. این سخنرانی‌ها هر دین را با احترام، به‌عنوان بخشی از تجربه‌ی دینی جهانی بشر، ارائه می‌کردند. اسمیت در سال ۱۹۵۸ در کتاب (The Religions of Man)، کتابی که از آن مجموعه سخنرانی‌های تلویزیونی پدید آمد، نوشت: «هر دین ترکیبی از اصول جهانی و زمینه‌ی محلی است». هدف او این بود که امر جهانی را به روشی که برای آمریکایی‌های معاصر معنادار باشد، بیان کند؛ هدفی که قطعاً در آن موفق بود. The Religion *gions of Man*، که اکنون حدود سه میلیون نسخه فروخته است، عمدتاً در آمریکا و بسیاری

تحت عنوان اصلاح‌شده و خنثی از نظر جنسیتی، (The World's Religions)، آن را به یکی از موفق‌ترین کتاب‌های مربوط به دین در اواخر قرن بیستم تبدیل کرده است.

نتیجه‌گیری

اگرچه عقل‌گرایی روشنگری اسطوره و دین را با عقل و علم جایگزین کرد، اما هر دو همچنان اهمیت خود را حفظ کردند. به‌عنوان بخشی از ضدروشنگری، جنبش رمانتیک به اهمیت اسطوره ادامه داد. اسطوره همچنین توسط محققانی مانند جیمز فریزر در خدمت پیشرفت، و توسط کارل گوستاو یونگ به‌عنوان «تصاویر ازلی» یا «کهن‌الگوها» در تلاش برای درک ناخودآگاه، مورد مطالعه قرار گرفت. همان‌طور که خواهیم دید، سنت‌گرایان از اسطوره به روش‌هایی که کاملاً متفاوت نیستند، استفاده می‌کنند.

دین از برخی جهات وضع بدتری نسبت به اسطوره داشت. علاوه‌بر مواجهه با چالش‌های عقل و علم، با مشکل تنوع دینی نیز روبرو بود. این مشکلی بود که قبلاً در رنسانس توسط مارسیلیو فیچینو و دیگرانی که فلسفه‌ی جاویدان را توسعه دادند، با آن مواجه شده بود: جاویدان زیرا باستانی بود، و فلسفه نه به این دلیل که مخالف دین بود، بلکه به این دلیل که منبع حقیقت بود. این فلسفه تحولات مختلفی را پشت سر گذاشت، که مهم‌ترین آن‌ها یکی دانستن فلسفه‌ی جاویدان به‌عنوان امری مخفی و باطنی، در تقابل با دین ظاهری بود که جان تولند آن را نه صادق، بلکه در خدمت منافع قدرتمندان می‌دانست. همان‌طور که در فصل بعد نیز خواهیم دید، ایده‌ی یک فلسفه‌ی باطنی جاویدان برای سنت‌گرایی محوری است.

تولند در سال ۱۷۲۲ در فقر درگذشت، اما حکمت خالده و پسرعموی آن، جهان‌شمولی، همچنان اهمیت خود را حفظ کرده‌اند. جهان‌شمولی و انجمن تئوسوفی که پیرو حکمت خالده بود، هر دو در اواخر قرن نوزدهم محبوب بودند و جهان‌شمولی امروز نیز محبوب است. تئوسوفی فلسفه‌ی باطنی خود را با هندوئیسم و بودیسم یکی می‌دانست، اما گزینشی نبود و در نهایت به ترکیبی از آموزه‌ها رسید که به نظر بسیاری با دسته‌بندی جامعه‌شناختی «سطل زباله» مطابقت داشت، طبقه‌بندی‌ای که بسیاری هنوز هم با علوم خفیه مرتبط می‌دانند.

برخی از دانشگاهیان مشهور قرن بیستم نیز پیرو حکمت خالده بودند و هستند، هرچند این اصطلاح همیشه به آن‌ها اطلاق نمی‌شود. فریزر و یونگ با زمینه‌ی مشترک جهانی خود، پیرو حکمت خالده بودند. ویلیام جیمز با تجربه‌ی عرفانی جهانی خود و رودلف اتو با نومینوس نیز چنین بودند. در اواخر قرن بیستم، آلدوس هاکسلی و هیوستون اسمیت هر دو پیروان پرخواننده‌ی حکمت خالده بودند.

همه‌ی این حکمت‌های خالده‌ی غیرسنت‌گرایانه، چه در اوایل دوران مدرن و چه مدرن، جهان‌شمول، تئوسوفی و آکادمیک، زمینه‌ای را برای حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه فراهم می‌کنند که اکنون به آن خواهیم پرداخت.

بخش یک
مبانی

فصل ۳
حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه (Traditionalist Perennialism)

نسخه‌ی سنت‌گرایانه از حکمت خالده (perennialism) – این ایده که در زیر همه‌ی اشکال مختلف سنت، از کاتولیسیسم تا بودیسم، یک سنت مقدس واحد، جاودانه و باطنی (esoteric) نهفته است – مهم‌ترین بنیان فلسفه‌ی سنت‌گرایی به شمار می‌رود. همان‌طور که این فصل نشان می‌دهد، حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه بر پایه‌ی حکمت خالده‌ی تاریخی بنا شده است، اما به گونه‌ای که از بسیاری از مشکلات نسخه‌های دیگر حکمت خالده اجتناب می‌کند ؛ مشکلاتی مانند: عدم امکان تاریخی روایت رنسانس مارسیلیو فیچینو و آگوستینو استئوکو ؛ آسیب‌پذیری حکمت خالده‌ی مسیحیِ رالف کادورث و اسقف واربرتون در برابر افول ایمان به مسیحیت ؛ و مبنای واقعیِ غیرگزینشی و اغلب مشکوکِ بسیاری از آثار تولید شده توسط انجمن تئوسوفی که زمانی محبوب بود، از جمله *Esoteric Buddhism* آلفرد سینت. این موضوع کمک می‌کند تا بفهمیم چرا سنت‌گرایی شکوفا شده، در حالی که دیگر نظام‌های دینی جایگزین که زمانی محبوب‌تر بودند، مانند علوم خفیه و تئوسوفی، چنین سرنوشتی نداشته‌اند.

سنت‌گرایی از حکمت خالده‌ی تاریخی این ایده را وام می‌گیرد که یک فلسفه‌ی جاویدان - یا به تعبیر خود رنه گنون، یک «سنت ازلی» (primordial tradition) - وجود دارد که در آموزه‌های باستانی یافت می‌شود و باطنی است و از دین ظاهری (exoteric) که آشکارا به همگان - یا به «عوام» (vulgar) در اصطلاح قرون هفدهم و هجدهم - آموزش داده می‌شود، متمایز است. این بخش اصلی چیزی است که الکساندر دوگین، سنت‌گرای روس، «ماتریس پارادایمی» (paradigmatic matrix) سنت‌گرایی می‌نامد : مدل مفهومی سنت‌گرایانه که می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای تحلیل‌ها و اهداف گوناگون به کار رود. البته یک ماتریس می‌تواند حاوی ارزش‌های متفاوتی باشد، همان‌طور که طبقات مختلف را می‌توان در پارادایم مارکسیستی مبارزه‌ی طبقاتی جای داد: بورژوازی علیه فئودالیسم، پرولتاریا علیه بورژوازی.

محتوای ماتریس سنت‌گرایانه با محتوای حکمت خالده‌ی تاریخی متفاوت است. این محتوا تقریباً هیچ اشتراکی با فلسفه‌ی جاویدان پیروان حکمت خالده‌ی مسیحی مانند اسقف واربرتون، دادارباورانی (Deistic) چون جان تولند، یا تئوسوفیست‌هایی چون آلفرد سینت ندارد. سنت ازلی گنون نه مسیحی، نه دادارباورانه و نه رازآمیز (occultist) است. بنابراین، سنت‌گرایی از مشکل «سطل زباله»ی مارچلو تروتزی، یعنی مشکلی که برای بسیاری از مردم آثاری مانند *Esoteric Buddhism* سینت را بی‌اعتبار می‌کند و آن را چیزی جز مجموعه‌ای از دانش‌های مردود و انحرافی نمی‌بینند، اجتناب می‌کند. سنت‌گرایی با انتقاد از عدم جدیت تئوسوفی و جریان‌های مشابه، بر جدیت خود تأکید می‌کند. گنون استدلال می‌کرد که کتاب سینت «صرفاً مفاهیمی کاملاً خیالی را ارائه می‌دهد که نه از بودیسم اصیل و نه از هیچ آموزه‌ی باطنی واقعی‌ای نشأت گرفته

است». سنت‌گرایی ادعا می‌کند که محتوای سنت ازلی آن تنها از منابع معتبر گرفته شده و برخلاف سینت و هم‌قطارانش، آموزه‌ی باطنی واقعی را یافته است.

اگرچه درک سنت‌گرایانه از سنت ازلی، یعنی آموزه‌های باستانی، جاودانه و باطنی که از دین ظاهری متمایز است، بر پایه‌ی آموزه‌های کهن استوار است، اما زنجیره‌های انتقال تاریخیِ مشکل‌ساز را پیشنهاد نمی‌کند (به‌جز یک استثنای مهم که در ادامه بحث می‌شود). تمرکز بیشتر بر چیستی سنت ازلی است تا چگونگی انتقال آن از مکانی به مکان دیگر یا از زمانی به زمان دیگر. این امر کمک می‌کند تا خطر بی‌اعتبار شدن روایت سنت‌گرایانه توسط مورخان کاهش یابد، زیرا آن‌ها نمی‌توانند چیزی را به چالش بکشند که از اساس هرگز پیشنهاد نشده است. گنون برای اطمینان بیشتر، اعتبار «روش تاریخی» (historical method) را نیز صراحتاً رد می‌کند، عبارتی که همیشه آن را در گیومه قرار می‌دهد، با این استدلال که مورخان و شرق‌شناسان فاقد درک متافیزیکی و باطنی لازم برای فهم متونی هستند که با آن‌ها کار می‌کنند و حتی گاهی نسبت به چنین درک‌هایی تعصب دارند. گنون می‌نویسد: «عادات ناشی از استفاده از چنین روش‌های [صرفاً آکادمیک]، افق فکری را محدود کرده و به کسانی که تسلیم آن‌ها می‌شوند، آسیب‌های جبران‌ناپذیری وارد می‌کند». سنت ازلی چیزی نیست که بتوان آن را بر اساس توسعه‌ی تاریخی بررسی، اثبات یا درک کرد. و شرقی‌های غرب‌زده نیز اعتباری بیش از شرق‌شناسان غربی ندارند. از دیدگاه گنون، درک آن‌ها نیز محدود است و هرگونه انتقادی که ممکن است به سنت‌گرایی وارد کنند، قابل‌چشم‌پوشی است.

اگرچه سنت‌گرایی یک ماتریس پارادایمی واحد برای چیستی سنت ازلی دارد و اگرچه همه‌ی سنت‌گرایان تنها به دنبال منابعی هستند که معتبر می‌دانند، اما سنت‌گرایان مختلف در عمل از منابع متفاوتی بهره برده‌اند. گنون بر ودانتا (Vedanta)، مجموعه‌ای مهم از متون هندو که گمان می‌رود بین قرون پنجم و هشتم میلادی بر اساس متون و سنت‌های قدیمی‌تر تدوین شده، تأکید داشت. یولیوس اوولا بر اسطوره‌های باستانی به‌طور کلی، به شیوه‌ی جیمز فریزر در کمبریج و کارل گوستاو یونگ در سوئیس، تکیه می‌کرد. فریتیوف شوآن، به‌طور غیرمعمول، از دین ظاهری نیز بهره می‌برد. همان‌طور که افراد مختلف ممکن است با خواندن شعرهای متفاوت، منظور یکسانی از «شعر» داشته باشند، سنت‌گرایان مختلف نیز درک مشترکی از سنت ازلی دارند، در حالی که محتوای آن را تا حدودی متفاوت می‌خوانند. اکنون این رویکردهای مختلف را بررسی خواهیم کرد.

حکمت خالده‌ی گنون

گنون سنت ازلی را که «متافیزیک» (metaphysics) نیز می‌نامید، در تقابل با دین که آن را «بیرونی» (external)، یعنی ظاهری (exoteric)، می‌خواند، قرار می‌داد. او همچنین سنت ازلی را از فلسفه‌ی مدرن که آن را عقل‌گرا (rationalist) (مانند علوم طبیعی) و بنابراین نه باطنی و نه ظاهری، بلکه صرفاً از نظر دامنه و کاربرد محدود می‌دانست، متمایز می‌کرد.

گنون سپس دین را با نظم اجتماعی یکی می‌دانست و با اسقف واربرتون و بسیاری دیگر هم‌عقیده بود که مناسک دینی جامعه‌ای را که در آن شرکت می‌کند، به هم پیوند می‌دهد. این ممکن است توسط برخی به‌عنوان «نظم مقدس» درک شود، اما نه توسط گنون که به نظم مهم‌تری که توسط سنت ازلی باطنی ایجاد می‌شد، علاقه داشت. برای او، کارکرد اجتماعی دین یک کارکرد «احساسی» (sentimental) است ؛ اصطلاح

«احساسی» که همیشه به‌صورت تحقیرآمیز به کار می‌رود، یکی از اصطلاحاتی است که گنون اغلب برای دین به کار می‌برد. باور و عقیده (dogma) احساسی هستند، همان‌طور که اخلاقیات چنین است. الهیات نیز به دلیل ارتباطش با دین، احساسی است.در تقابل، امر متافیزیکی نه «احساسی»، بلکه «عقلانی» (intellectual) است، اصطلاحی که گنون در تقابل با «احساسی» به کار می‌برد. متأسفانه کاربرد او گیج‌کننده است. برای گنون، «عقلانی» به معنای رایج آن نیست، بلکه تقریباً برعکس آن است. در کاربرد رایج، عقل (intellect) تقریباً همان ذهن است و بنابراین «عقلانی» به معنای «استدلالی» (rational) است. اما برای گنون، عقل نه ذهن متفکر، بلکه قوه‌ای جداگانه است که می‌تواند امر مطلق را درک کند. در کاربرد سنت‌گرایانه، «عقلانی» به آن قوه‌ی جداگانه اشاره دارد؛ به معنای معنوی (اما نه به شیوه‌ای احساسی) است. تقریباً به معنای باطنی است.

به نظر گنون، بیشتر تمدن‌ها هم نظام اجتماعی و هم نظام متافیزیکی دارند. برای مثال، چین، کنفوسیوسیسم را به‌عنوان پایه‌ی نظم اجتماعی خود و تائوئیسم را به‌عنوان نظام متافیزیکی خود دارد. اسلام، شریعت، یعنی قوانین مقدس برگرفته از وحی را به‌عنوان پایه‌ی اجتماعی خود و تصوف را به‌عنوان نظام متافیزیکی خود دارد. چیزی مشابه در مورد یهودیت نیز صادق است که هم قوانین مقدس و هم نظام متافیزیکی دارد. با این حال، هند تنها یک نظام متافیزیکی دارد که منبع قوانین مقدس نیست و غرب مدرن نه نظام متافیزیکی دارد و نه نظام اجتماعی عادی، زیرا دین تنها عنصری در نظام اجتماعی آن است، نه پایه‌ی آن. گنون می‌نویسد که این یک وضعیت غیرعادی و نتیجه‌ی مدرنیته است؛ این ایده را در فصل بعدی بحث خواهیم کرد. با این حال، غرب ممکن است همیشه غیرعادی نبوده باشد. گنون فکر می‌کرد که فلسفه‌ی مدرسی (Scholasticism)، فلسفه‌ی اروپایی قرون سیزدهم و چهاردهم، تا حدی باطنی بود، هرچند برای اینکه کاملاً «عقلانی» (یعنی معنوی) باشد، بیش از حد به الهیات نزدیک بود. اما فلسفه‌ی مدرسی ممکن است زمانی همتای متافیزیکی نظام دینی ظاهری غرب بوده باشد، به‌طوری که غرب قرون سیزدهم و چهاردهم به آنچه گنون الگوی عادی می‌دانست، نزدیک‌تر بود.

گنون هرگز چندان از دین تعریف نکرد، هرچند تشخیص می‌داد که یک نظم اجتماعی مبتنی بر دین مزایای خود را دارد. او حتی کمتر از دین مسیحیت تعریف می‌کرد که به نظر او ارتباط خود را با متافیزیک از دست داده بود، به‌طوری که تنها چیزی که باقی مانده بود، جنبه‌های اجتماعی و احساسی در قالب اخلاق و عبادت بود. به نظر او، کاتولیسیسم به سمت پروتستانتیسم گرایش داشت که آن‌قدر صرفاً احساسی و اخلاق‌گرایانه بود که در واقع «دیگر اصلاً دین نبود».

شوآن، همان‌طور که خواهیم دید، دیدگاه متفاوتی نسبت به دین داشت، اما دیدگاه گنون دیدگاه غالب در کل سنت‌گرایی است. این بدان معناست که کسانی که پروتستانتیسم، کاتولیسیسم یا دیگر ادیان ظاهری را رد کرده‌اند، هنوز هم می‌توانند سنت‌گرایی و سنت ازلی را بپذیرند. در عصری که دین سازمان‌یافته، به‌ویژه مسیحیت سازمان‌یافته، جذابیت خود را روزبه‌روز از دست می‌داد، این دیدگاه به دین، سنت‌گرایی را از خطر آسیب‌های جانبی محافظت می‌کرد. ندانم‌گرایی (Agnosticism) نسبت به دین، مانع از سنت‌گرا بودن فرد نمی‌شود. از برخی جهات، ندانم‌گرایانی که کاتولیسیسم و پروتستانتیسم را بی‌ارزش می‌دانند، از قبل به سمت موضع گنون حرکت کرده‌اند.

گنون در انتقاد خود از دین، و به‌ویژه از مسیحیت معاصر، جانب روشنگری را نگرفت، بلکه خود را از انتقادات شکست‌خورده‌ی مبتنی بر مسیحیت از روشنگری دور کرد. به همین ترتیب، او خود را از انتقادات مبتنی بر مسیحیت از علوم طبیعی که آن‌ها نیز تأثیر چندانی نداشتند، دور کرد. او به عقل و علوم طبیعی حمله نکرد. او پذیرفت که هر دو به پیشرفت‌هایی منجر شده‌اند. با این حال، او مشاهده کرد که هر دو تنها با امور مادی سروکار دارند و نمی‌توانند به مسائل متافیزیکی بپردازند. علوم طبیعی در حوزه‌ی خود بسیار خوب بود، اما آن حوزه لزوماً به «مطالعه‌ی پدیده‌های محسوس»، یعنی پدیده‌هایی که قابل‌حس هستند، محدود بود. کسانی که تلاش می‌کردند عقل و علم را برای مسائل متافیزیکی به کار ببرند، اشتباه می‌کردند: برای مثال، با این فرض که صرفاً چون می‌توان تکامل را در زیست‌شناسی مشاهده کرد، دین نیز تکامل می‌یابد، همان‌طور که بسیاری از مورخان آکادمیک دین در آن زمان فکر می‌کردند. از آنجا که درک گنون از سنت به دنبال به چالش کشیدن علوم طبیعی نبود، کمتر می‌توانست توسط آن به چالش کشیده شود.

از دیدگاه گنون، متافیزیک برای همه نیست. متافیزیک اغلب دشوارفهم است (همان‌طور که خود گنون نیز چنین است). گنون برای این موضوع عذرخواهی نکرد. «با تلاش برای پایین آوردن آموزه‌ی [متافیزیکی] به سطح ذهنیت عوام به بهانه‌ی قابل‌دسترس کردن آن برای همه، ناگزیر در این فرآیند تحریف و تباه می‌شود؛ این آموزه نیست که باید خود را پایین بیاورد یا با قدرت درک محدود بسیاری تطبیق دهد؛ این بر عهده‌ی افراد است که اگر می‌توانند، خود را به درک این آموزه در کمال خلوص آن برسانند». اگر خواننده‌ی گنون، مانند اکثر غربی‌ها، نتواند سنت ازلی را درک کند، این مایه تأسف است، اما قابل‌انتظار نیز هست. تقصیر نه در سنت ازلی، بلکه در قدرت درک محدود خواننده است که ممکن است تسلیم شود یا دوباره تلاش کند. به‌طور متناقضی، دشواری به مشروعیت بخشیدن به سنت‌گرایی و ماتریس پارادایمی آن کمک کرده است. چیزی که فهم آن آسان نیست، انکار آن نیز آسان نیست، و دشواری متافیزیک که یک حوزه‌ی بسیار اقلیتی است، توضیح قانع‌کننده‌ای برای این است که چرا چیزی به این اندازه واقعی و مهم مانند متافیزیک سنت‌گرایانه، این‌قدر کم‌شناخته شده است. این نیز دلیلی است بر اینکه چرا سنت‌گرایی شکوفا شده در حالی که دیگر نظام‌ها چنین سرنوشتی نداشته‌اند.

منابعی که گنون برای پر کردن این ماتریس استفاده کرد، ودانتا و به‌طور کلی شرق بودند. اکنون این‌ها را بررسی خواهیم کرد، پیش از آنکه به رویکردهای جایگزین دیگر سنت‌گرایان بپردازیم. با این حال، ابتدا باید به‌طور خلاصه نقش انتقال شفاهی را در نظر بگیریم.

گنون و انتقال شفاهی

اگرچه گنون مانند برخی از پیروان حکمت خالده‌ی پیشین، سعی نکرد انتقال سنت را از طریق زنجیره‌هایی از موسی تا افلاطون ردیابی کند، اما او سنت را به‌صورت شفاهی منتقل‌شده می‌دانست که به نوعی دیگر از زنجیره‌ی انتقال اشاره داشت: «زنجیره‌ی یک "سلسله‌ی معنوی" منظم و ناگسسته». این ایده در تصوف نیز یافت می‌شود که یکی از منابع گنون برای آن بود. در تصوف، یک شاگرد نزد استادی تحصیل می‌کند که خود نزد استادی تحصیل کرده که او نیز... در زنجیره‌ای که قرن‌ها به عقب می‌رود و به پیامبر اسلام و سپس به خود خداوند ختم می‌شود. زنجیره‌های انتقال صوفیانه شباهت‌هایی با مفهوم مسیحی جانشینی رسولی و همچنین با گواهی‌نامه‌های حرفه‌ای که به معماران و حسابداران واجد شرایط اعطا می‌شود، دارد. دقت تاریخی آن‌ها، به‌ویژه برای قرون اولیه، قابل‌تردید است، اما با این وجود، به‌عنوان تضمینی برای اصالت و کیفیت عمل

می‌کنند. ایده‌ی یادگیری از طریق انتقال همچنین به این معناست که تلاش برای کشف حقیقت از طریق گفت‌وگوی شکاکانه بی‌فایده است. در حالی که یک جوینده‌ی مدرن ممکن است پرسش کند، یک جوینده‌ی سنتی می‌پذیرد. گنون می‌نویسد: «اگر گاهی فرصتی برای بحث و جدل پیش آید، این تنها نتیجه‌ی نقصی در بیان یا درکی ناقص است. حقیقت قرار نیست توسط محققان ساخته شود؛ آن به‌طور جاودانه وجود داشته است». گفت‌وگوی شکاکانه راهی به سوی حقیقت نیست؛ حقیقت با درک سنتی که منتقل شده است، یافت می‌شود.

گنون هرگز زنجیره‌ی انتقال خود را منتشر نکرد. این امر در طول سال‌ها به گمانه‌زنی‌های زیادی منجر شده است. هیچ استاد هندوی قابل‌قبولی هرگز شناسایی نشده است که این ضعفی در ادعای اعتبار اوست. با این حال، یک انتقال تائوئیستی ممکن شناسایی شده است، همان‌طور که یک انتقال اسلامی قطعی نیز، از طریق عبدالهادی، شاگرد سوئدی آثار صوفی بزرگ قرن سیزدهم، محیی‌الدین ابن عربی، شناسایی شده است. بنابراین، گنون تا حدی از یک سلسله‌ی معنوی منظم و ناگسسته بهره‌مند بود. با این حال، این تنها منبع درک او از سنت ازلی نبود.

ودانتا و شرق

همه‌ی سنت‌گرایان در ماتریس پارادایمی خود به ساختار اصلی پایبند هستند: سنت ازلی در آموزه‌های باستانی یافت می‌شود و در تقابل با دین ظاهری قرار می‌گیرد. همان‌طور که دیده‌ایم، جایی که آن‌ها به دنبال این آموزه‌های باستانی می‌گردند، متفاوت است، اگرچه همه‌ی منابع آن‌ها به نوعی «دینی» هستند، با استفاده از معنای عمومی این کلمه که شامل باطنی و ظاهری، اسطوره و دین می‌شود، نه معنای محدودتر و صرفاً ظاهری سنت‌گرایانه.

گزارش گنون از سنت ازلی بر دو ستون اصلی استوار بود: ودانتا و همچنین شرق به‌طور کلی. مطالعه‌ی او بر ودانتا به اندازه‌ای دقیق بود که به‌عنوان رساله‌ی دکتری به دانشگاه سوربن ارائه شود – و به اندازه‌ای پیرو حکمت خالده بود که این رساله به‌عنوان غیرتاریخی رد شود. پروفسور سیلوَن لِوی از سوربن به دیدگاه آکادمیک رایج پایبند بود که حکمت خالده را به‌عنوان امری خیالی رد می‌کند.

بیان کلاسیک حکمت خالده‌ی گنون در اولین اثر بالغ او، *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* ، یافت می‌شود. این کتاب از چهار بخش تشکیل شده است که تنها یکی از آن‌ها – بخش سوم – واقعاً به آموزه‌های هندو می‌پردازد. بخش اول به مسائل مربوط به شرق و غرب، و بخش دوم به «ویژگی کلی اندیشه‌ی شرقی» و سپس (پس از «آموزه‌های هندو») به «تفاسیر غربی» می‌پردازد. تأکید بر شرق به‌عنوان منبع امر باطنی در تئوسوفی ضمنی بود و در سنت‌گرایی گنون صریح شد. برخی، اما نه همه‌ی، سنت‌گرایان بعدی در این زمینه از او پیروی کرده‌اند. او پذیرفت که بیش از یک تمدن شرقی وجود دارد – مهم‌ترین آن‌ها اسلامی، هندی، چینی و هندوچینی (آسیای جنوب شرقی) بودند – اما معتقد بود که همه‌ی تمدن‌های شرقی، به‌ویژه در مقایسه با تمدن غربی، ویژگی‌های مشترکی دارند.

گنون پیشنهاد کرد که درک‌های کمی متفاوت از سنتی که در ودانتا یافت می‌شود، در مکان‌های دیگر شرق، به‌ویژه در تائوئیسم و اسلام، و – تا حد کمتری – در غرب، در فلسفه‌ی مدرسی، نیز یافت می‌شود. بیش از همه، او سنت را با اندیشه‌ی شرقی یکی می‌دانست، در تقابل با اندیشه‌ی غربی، به‌ویژه اندیشه‌ی مدرن غربی، که فاقد هرگونه عنصر متافیزیکی بود. در مورد فلسفه‌ی مدرسی، او اشاره کرد – در یک استثنای جزئی بر قاعده‌ی کلی اجتناب از زنجیره‌های انتقال – که «تأثیرات عربی... تا حد قابل‌توجهی» در فلسفه‌ی مدرسی احساس می‌شد. این گزاره‌ای است که مورخان معاصر با آن موافق هستند. با این حال، اگرچه گنون گاهی به تائوئیسم، اسلام و مجموعه‌ی گسترده‌تر اسطوره‌ها اشاره می‌کرد، اما همیشه نوشته‌های خود را به‌طور محکم بر ودانتا استوار می‌کرد.

تقابل دوتایی شرق و غرب گنون توسط پروفسور لوی در گزارش رد رساله‌ی دکتری گنون مورد انتقاد قرار نگرفت، زیرا چنین دسته‌بندی‌های وسیعی در آن زمان هنوز به‌طور گسترده استفاده می‌شد و مشکل‌ساز تلقی نمی‌شد. با این حال، محققان مدرن به کتاب بسیار تأثیرگذار محقق فلسطینی-آمریکایی، ادوارد سعید، (Orientalism) اشاره می‌کنند که نشان می‌دهد چگونه محققان غربی یک شرق خیالی را برای تقویت خودشناسی خود به‌عنوان غربی و مشروعیت بخشیدن به امپریالیسم غربی ساختند. سعید به گنون نمی‌پردازد، که ممکن است با آثارش آشنا نبوده باشد، اما یک رویکرد سعیدی، کار گنون را به‌عنوان یک مورد «**شرق‌شناسی معکوس**» (reverse Orientalism) شناسایی می‌کند – ساخت دیگری از یک شرق خیالی، این بار برای تقویت یک خودشناسی متفاوت غربی و مشروعیت بخشیدن به یک دستور کار که امپریالیستی نبود، اما همچنان غربی بود. با این حال، نه انتقاد واقعی پروفسور لوی و نه انتقاد ممکن سعیدی، هرگز سنت‌گرایان را نگران نکرده است. انتقاد لوی با درک سنت‌گرایانه از شرق‌شناسان غربی به‌عنوان کسانی که قادر به درک واقعی شرق نیستند، خنثی می‌شود، و انتقاد سعید با گسترش آن درک برای پوشش دادن شرقی‌های غرب‌زده خنثی می‌شود. سعید قطعاً از نظر اصالت فلسطینی بود، اما از نظر تحصیلات غربی بود و بیشتر عمر خود را در نیویورک گذراند. او از متافیزیک چه می‌توانست بداند؟. با این حال، برای غیرسنت‌گرایان، هم لوی و هم سعید نکات مهمی را بیان کردند که نمی‌توان به‌راحتی آن‌ها را نادیده گرفت.

رویکردهای جایگزین

حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه‌ی امروز بیش از همه مدیون گنون است، اما تأثیر دیگر سنت‌گرایان را نیز در خود دارد که تأکید گنون بر ودانتا و شرق را تنها تا حدی به اشتراک می‌گذاشتند. اوولا تقابل دوتایی شرق و غرب گنون را رد کرد و او و شوآن در جستجوی محتوای سنت ازلی، بیش از ودانتا بر منابع دیگر تأکید کردند، همان‌طور که محقق رومانیایی-آمریکایی، میرچا الیاده، که در جوانی سنت‌گرا بود، چنین کرد. آنچه آن‌ها بر سر آن توافق داشتند، مدل مفهومی، یعنی ماتریس پارادایمی بود. این تنوع‌ها در درک گنون از حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه، درک ما را از مهم‌ترین بنیان‌های سنت‌گرایی گسترش و تکمیل خواهد کرد.

اوولا و اسطوره

اولین سنت‌گرایی که جایگزینی برای درک گنون از محتوای سنت ازلی ارائه داد، یولیوس اوولا بود که تأکید بر ودانتا و جفت شرق و غرب را بسیار کاهش داد. برای اوولا، سنت نه آن‌قدر یک حقیقت باستانی، بلکه

گنجینه‌ای از حقایق بود و در این زمینه او به یونگ شباهت دارد. در حالی که گنون دائماً به «سنت» اشاره می‌کند، اوولا معمولاً به «اسطوره» اشاره می‌کند. اسطوره جایی است که باید به دنبال حقیقت باشیم. «موادی که ارزش "تاریخی" و "علمی" دارند، کمترین اهمیت را دارند؛ برعکس، همه‌ی عناصر اسطوره‌ای، افسانه‌ای و حماسی که حقیقت تاریخی و ارزش اثباتی آن‌ها انکار شده است، در اینجا اعتباری برتر می‌یابند و منبعی برای دانشی واقعی‌تر و قطعی‌تر می‌شوند». همچنین: «هر اسطوره‌شناسی سنتی به‌عنوان یک فرآیند ضروری در آگاهی فردی پدید می‌آید که منشأ آن در روابط واقعی، هرچند ناخودآگاه و مبهم، با یک واقعیت برتر نهفته است». درک اوولا از اسطوره به ایده‌ی کهن‌الگو (archetype) که توسط یونگ توسعه یافت، بسیار نزدیک است، اما به «یک واقعیت برتر» اشاره دارد که یونگ به آن اشاره نکرد. بنابراین، اوولا اصرار ندارد که بسیاری از اسطوره‌هایی که به آن‌ها استناد می‌کند، از جمله ودانتا مورد علاقه‌ی گنون، واقعاً یا به‌معنای واقعی کلمه درست هستند؛ فقط اینکه حقیقت را می‌توان در آن‌ها یافت. گنون به اعتبار و اصالت ودانتا اعتقاد داشت. اوولا در مورد اعتبار اسطوره بیشتر ندانم‌گرا بود.

اوولا همچنین درک جایگزینی از دین ظاهری ارائه داد و انتقاد گنون از مسیحیت را با استدلالی از نیچه ترکیب کرد که در سال ۱۸۸۷ به شکلی مشهور بیان کرد که دو نوع اخلاق وجود دارد: «اخلاق اربابان» و «اخلاق بردگان». اولی با نجابت و دومی با مسیحیت یکی دانسته می‌شد. اوولا محکومیت نیچه‌ای مسیحیت را به محکومیت گنون افزود.

بنابراین، حکمت خالده‌ی اوولا از برخی جهات از گنون پیروی می‌کرد، اما نه از همه‌ی جهات. با برجسته‌تر شدن روزافزون سنت‌گرایی اوولا در دهه‌های اخیر، درک او از سنت ازلی مبتنی بر اسطوره نیز چنین شده است.

الیاده و امر کهنELIADE AND THE ARCHAIC

رویکرد مشابهی توسط میرچا الیاده (Mircea Eliade)، محقق و رمان‌نویس رومانیایی‌الاصل، اتخاذ شد که در جوانی به اوولا و سنت‌گرای دیگری که در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد، آناندا کوماراسوامی، نزدیک بود. الیاده در دوره‌ی پس از جنگ، به‌ویژه پس از نقل مکان به آمریکا و انتصاب به‌عنوان استاد تاریخ ادیان در دانشگاه شیکاگو، جایی که به یکی از شناخته‌شده‌ترین محققان دین در آمریکا تبدیل شد، خود را از سنت‌گرایان دور کرد. اینکه الیاده‌ی بالغ تا چه حد باید یک سنت‌گرا در نظر گرفته شود، مورد بحث است. اما، اگرچه نسخه‌ی او از حکمت خالده عمدتاً به دلیل تأثیرش فراتر از سنت‌گرایی اهمیت دارد، هنوز هم بخشی از توسعه‌ی درک‌های حکمت خالده است.

هدف اعلام‌شده‌ی الیاده، مانند فریزر، کمک به تاریخ فکری و نهادی بود. با این حال، الیاده برخلاف فریزر، نمی‌خواست به پیشرفت شتاب بخشد، بلکه به دنبال انتقال درکی از امر مقدس، از جهان معنوی بود. او معتقد بود که درک امر مقدس بخشی از انسان کامل بودن است و عموماً در دنیای مدرن وجود ندارد.

مانند گنون، الیاده نیز در پی سنت ازلی در آموزه‌های باستانی و غیرغربی بود و آن را در تقابل با دین ظاهری قرار می‌داد. او امر قدسی و امر دنیوی را «دو شیوه بودن در جهان» می‌دانست که در آن، شیوه قدسی امری طبیعی برای جوامع سنتی (که عموماً آن‌ها را «کهن» می‌نامید) و شیوه دنیوی، غالب در میان انسان مدرن بود.

با این حال، الیاده در مورد سنت، نگرشی دوگانه داشت و معتقد بود که «برای انسان جوامع سنتی و کهن، الگوهای نهادهایش و هنجارهای مقولات مختلف رفتارش، "وحی شده" در ابتدای زمان تلقی می‌شوند».[13] این عبارت «تلقی می‌شوند» او را از هرگونه فرضیه منشأ متعالی دور می‌کند و به سلامت در محدوده اعتبار آکادمیک نگه می‌دارد. همانطور که اوولا تا حدی در مورد اعتبار و اصالت اسطوره ندانم‌گرا بود، الیاده نیز تا حدی در مورد سنتی که درباره‌اش می‌نوشت، ندانم‌گرا بود.

الیاده از فریزر انتقاد کرد که اشتباه کرده و فرض کرده است «واکنش ذهن انسان به پدیده‌های طبیعی یکنواخت است». منظور الیاده از «پدیده‌های طبیعی» ریتم‌ها و فرآیندهای کشاورزی است که فریزر آن‌ها را برای جادو، اسطوره و سپس دین، بنیادین می‌دانست. در واقع، الیاده می‌نویسد: «واکنش‌های انسان به طبیعت اغلب تحت تأثیر فرهنگ او و بنابراین، در نهایت، تحت تأثیر تاریخ است» ، نکته‌ای که بسیاری از محققان مدرن دیگر نیز بیان کرده‌اند و معتقدند که شیوه‌ی درک مردم از هر پدیده‌ای، بیشتر در مورد مردم آشکار می‌کند تا در مورد خود پدیده. این استدلال اکنون اغلب در مورد درک مردم از امر مقدس به کار می‌رود، اما توسط الیاده به این شکل به کار نرفت: برای او، یک «تجربه‌ی دینی» واحد وجود دارد که در این مورد به رودلف اتو ارجاع می‌دهد؛ هدف الیاده «آشکار کردن ویژگی‌های خاص تجربه‌ی دینی است، نه نشان دادن تنوع‌های متعدد و تفاوت‌های ناشی از تاریخ آن». بنابراین، الیاده پس از مدل محققان حکمت خالده‌ی آکادمیک مانند اتو و ویلیام جیمز و همچنین پس از مدل گنون و اوولا، یک پیرو حکمت خالده است.

همان‌طور که گنون به ودانتا و اوولا به اسطوره روی آوردند، الیاده نیز به نماد، اسطوره و آیین کهن به‌عنوان «یک نظام پیچیده از تأییدهای منسجم درباره‌ی واقعیت نهایی اشیاء، نظامی که می‌توان آن را تشکیل‌دهنده‌ی یک متافیزیک دانست» روی آورد. اسطوره از نظر تاریخی درست نیست؛ کارکرد آن این نیست. کاری که انجام می‌دهد، آشکار کردن «کهن‌الگوها» است، اصطلاحی که الیاده اغلب از آن استفاده می‌کرد و منظورش چیزی متفاوت از منظور یونگ بود، زیرا او به بررسی ناخودآگاه جمعی نمی‌پرداخت. برای الیاده، یک کهن‌الگو یک «الگوی نمونه» بود که برای درک هستی و جهان به کار می‌رفت؛ جهانی بود زیرا ازلی بود و از تجربه‌ی اصلی انسان کهن از امر مقدس نشأت می‌گرفت. کهن‌الگوهای الیاده شباهت زیادی با متافیزیک گنون دارند.

روش الیاده به روش اوولا نزدیک‌تر است تا گنون. او به‌طور نسبتاً بی‌رویه به انواع اسطوره‌ها ارجاع می‌دهد و تنها گاهی به ودانتا روی می‌آورد. در عوض، سنت کهنی که او اغلب از آن بهره می‌برد، شمنیسم (shamanism) بود که در ابتدا به‌عنوان عمل شمن‌های بت‌پرست در سیبری درک می‌شد، اما توسط الیاده گسترش یافت و شامل شمنیسم آمریکای شمالی (بومیان آمریکا) و اندونزی نیز شد. شمنیسم پیش از ادیان توحیدی بعدی و الهیات آن‌ها وجود داشته است. در حالی که گنون از انتقال شفاهی می‌نوشت اما در عمل عمدتاً از طریق متون باقی‌مانده به دنبال امر ازلی بود، الیاده عمدتاً از طریق افراد زنده به دنبال آن بود. هر دو رویکرد هنوز هم توسط محققان امروزی استفاده می‌شوند و هر دو مزایا و معایبی دارند. متون باستانی دسترسی ظاهراً مستقیمی به زمانی که در آن نوشته شده‌اند، ارائه می‌دهند، اما تضمینی وجود ندارد که ما آن‌ها را دقیقاً همان‌طور که در اصل درک می‌شدند، بفهمیم. نمایندگان زنده‌ی فرهنگ‌های باستانی نیز به نظر می‌رسد دسترسی مستقیمی به گذشته ارائه می‌دهند، اما ممکن است ما نیز آن‌ها را اشتباه بفهمیم، و – از آنجا که هیچ‌کس در انزوای کامل زندگی نمی‌کند – برخی از آنچه باستانی به نظر می‌رسد، ممکن است در واقع منشأ جدیدتری داشته باشد.

الیاده سنت‌گرایی را به اصطلاحاتی ترجمه کرد که برای سال‌ها در داخل و خارج از دانشگاه پذیرش گسترده‌ای پیدا کرد. کتاب‌های الهام‌گرفته از سنت‌گرایی او به‌طور گسترده خوانده می‌شد و نه تنها در دانشگاه‌ها. او همچنین به نتایج خاص خود در مورد امر مقدس رسید که از برخی جهات شبیه به نتایج فریزر بود و ارتباط چندانی با سنت‌گرایی نداشت. الیاده به‌جای قربانی کردن پادشاه الهی که جیمز فریزر قبلاً به‌عنوان محور اسطوره‌ی جهانی پیشنهاد کرده بود، الگوهایی را شناسایی کرد که آن‌ها را «**بازگشت ابدی**» (eternal return) و «**محور جهان**» (axis mundi) نامید. ایده‌ی اصلی بازگشت ابدی این است که مردم به دنبال بازگشت به ریشه‌های اسطوره‌ای خود، اغلب به شیوه‌ای چرخه‌ای، هستند و ایده‌ی اصلی محور جهان به فضای مقدس مربوط می‌شود: اینکه مردم یک مرکز مقدس را تصور می‌کنند. این نتایج در میان محققان دین بیشتر از نتایج فریزر پذیرفته شد و دوام بیشتری داشت، هرچند امروزه به‌طور فزاینده‌ای نادیده گرفته می‌شوند. علاوه بر این، آن‌ها محصول مستقیم سنت‌گرایی نیستند، بلکه محصول بررسی الیاده از اسطوره‌ی کهن هستند.

یکی از خوانندگان بعدی الیاده و همچنین یونگ، روانشناس کانادایی، جردن بی. پیترسون (Jordan B. Peterson) بود که – برخلاف دیگر سنت‌گرایان مورد بحث در این کتاب – هرگز به گنون، اوولا یا شوآن ارجاع نداده و حتی از اصطلاحات «باطنی» و «ظاهری» استفاده نکرده است. بنابراین، از برخی جهات، سنت‌گرایی او کاملاً با سنت‌گرایی گنونی و پساگنونی مورد نظر در این کتاب متفاوت است. با این حال، او خود را یک سنت‌گرا توصیف کرده است و نتایجی که او از درک الیاده از اسطوره گرفته است، با نتایجی که سنت‌گرایانی که صریحاً از گنون، اوولا و شوآن بهره برده‌اند، گرفته‌اند، قابل‌مقایسه است. بنابراین، او در فصل‌های بعدی به‌عنوان یک همسفر سنت‌گرا در نظر گرفته خواهد شد.

حکمت خالده‌ی پیترسون مانند حکمت خالده‌ی الیاده، ندانم‌گرایانه است. او اسطوره را گنجینه‌ای از حکمت بشری می‌داند تا محصول نوعی وحی. او به‌جای بررسی مستقیم اسطوره، عمدتاً بر گزارش الیاده تکیه می‌کند. اهمیت او نه در درکش از اسطوره یا حکمت خالده، بلکه در کاربرد این درک و به‌ویژه در پروژه‌ی سیاسی او نهفته است.

شوآن و دین

شوآن عموماً از ماتریس سنت‌گرایانه پیروی می‌کرد، اما در یک چرخش چشمگیر از مواضع قبلی، دین به‌طور کلی و مسیحیت به‌طور خاص را احیا کرد. اولین کتاب مهم او که در سال ۱۹۴۸ منتشر شد، (The Transcendent Unity of Religions) نام داشت و این کتاب سهم اصلی او در سنت‌گرایی بود. او نه تنها به یک سنت ازلی، بلکه به یک دین ازلی نیز اشاره می‌کند و اغلب از عبارت «**دین جاودان**» (*religio perennis*) استفاده می‌کند. درک او از حکمت خالده، مانند درک اوولا، به یک جایگزین مهم در سنت‌گرایی تبدیل شد.

دیدگاه‌های شوآن در مورد دین در فصل بعدی به‌طور مفصل مورد بحث قرار خواهد گرفت. برای اهداف این فصل، کافی است توجه داشته باشیم که او هرگز سعی نکرد سنت ازلی را منحصراً با مسیحیت یکی بداند. اگرچه او خود را در معرض خطر آسیب جانبی ناشی از فروپاشی دین سازمان‌یافته که دیگر سنت‌گرایان از آن اجتناب می‌کردند، قرار داد، اما احیای دین و مسیحیت به سنت‌گرایی شوآن اجازه داد تا دوباره به جریان اصلی گفتمانی بپیوندد که سنت‌گرایی گنون و اوولا از آن محروم بود. برای استفاده از اصطلاحات سنت‌گرایانه، گنون

و اوولا امر ظاهری را به نفع امر باطنی رها کردند؛ شوآن امر باطنی را به امر ظاهری بازگرداند. از آنجا که شوآن مسیحیت را احیا کرد، سنت‌گرایی او برای مسیحیان غربی یا غربی‌هایی که نمی‌خواهند مسیحیت را رد کنند، بسیار قابل‌قبول‌تر و قابل‌دسترس‌تر از سنت‌گرایی گنون است و از آنجا که او دین را به‌طور کلی احیا کرد، برای پیروان دیگر ادیان نیز قابل‌دسترس‌تر است. در حالی که گنون تنها می‌توانست امر باطنی را بررسی کند، شوآن می‌توانست امر ظاهری را نیز بررسی کند.

شوآن، مانند اوولا، سنت ازلی را گنجینه‌ای از حقایق می‌دید که ممکن است از برخی جهات متعدد باشند، نه یک حقیقت باستانی واحد، آن‌طور که گنون می‌دید. اسطوره، برای شوآن مانند اوولا، منبع حقیقت بود. او معتقد بود: «یک روایت سنتی همیشه درست است، زیرا هیچ تفاوت متافیزیکی یا معنوی بین حقیقتی که توسط واقعیت‌های زمانی آشکار می‌شود و حقیقتی که توسط نمادهای دیگر، برای مثال به شکل اسطوره‌ای، بیان می‌شود، وجود ندارد». حقیقت روایت سنتی شوآن نه تنها با ادعا، بلکه با تحلیل دقیق اشتراکات میان ادیان مختلف، که شوآن آن‌ها را بازتاب آن روایت می‌دید که هر دین به شیوه‌ی خود آن را بیان می‌کند، اثبات می‌شد. بنابراین، سنت‌گرایی شوآن جهان‌شمول‌تر از سنت‌گرایی گنون بود، زیرا او حقیقت را در بسیاری از ادیان می‌یافت، در حالی که گنون به دنبال یک حقیقت واحد عمدتاً در ودانتا و سپس در تصوف بود.

اسمیت و سنت‌های حکمی SMITH AND WISDOM TRADITIONS

هنگامی که هیوستون اسمیت (Huston Smith) در سال ۱۹۵۸ *The Religions of Man* را منتشر کرد، او یک پیرو حکمت خالده بر اساس مدل آلدوس هاکسلی بود، نه یک سنت‌گرا، اما چند سال بعد با آثار شوآن آشنا شد و به صف سنت‌گرایان پیوست و از شوآن در جستجوی سنت ازلی در دین و همچنین در امر باطنی پیروی کرد. در سال ۱۹۸۷، او مقاله‌ای در یک مجله‌ی آکادمیک برجسته‌ی آمریکایی، *Journal of the American Academy of Religion* ، منتشر کرد و به انتقادات علمی از حکمت خالده پاسخ داد، نه با حمله به عدم درک متافیزیکی محققان، آن‌طور که گنون انجام می‌داد، بلکه با پیروی از هنجارهای گفتمان فکری رایج غربی. در حالی که گنون یا تحقیقات رایج را نادیده می‌گرفت یا به آن حمله می‌کرد، اسمیت تلاش کرد با آن تعامل کند و این کار را صریح‌تر از الیاده انجام داد.

اسمیت با پاسخ به انتقادات استاندارد از حکمت خالده آغاز کرد: اینکه هیچ تجربه‌ی عرفانی جهانی وجود ندارد زیرا همه‌ی تجربیات تحت تأثیر فرهنگ هستند؛ و اینکه پیروان حکمت خالده تفاوت‌های میان سنت‌ها را به حداقل می‌رسانند یا نادیده می‌گیرند. اسمیت موافقت کرد که در واقع، هیچ تجربه‌ی عرفانی جهانی وجود ندارد، اما اشاره کرد که این انتقادی به حکمت خالده‌ی جیمز و اتو است، نه به حکمت خالده‌ی سنت‌گرایان، زیرا حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه نه تجربه‌ی جهانی مانند جیمز و اتو، بلکه متافیزیک جهانی را پیشنهاد می‌کند. یعنی، تجربه ممکن است تحت تأثیر فرهنگ باشد، اما سنت ازلی چنین نیست. در پاسخ به انتقاد دوم، او اشاره کرد که همیشه هم تفاوت‌ها و هم شباهت‌ها وجود دارد. «همه چیز به‌وضوح هم شبیه و هم متفاوت از هر چیز دیگری است: شبیه آن است از آن جهت که هر دو وجود دارند؛ متفاوت است وگرنه دو چیز نبود و یک چیز بود». اسمیت استدلال کرد که سؤال این است که چه زمانی باید به دنبال تفاوت باشیم و چه زمانی به دنبال شباهت. هنگام پرداختن به دین، ما باید به دنبال شباهت‌ها باشیم، نه فقط تفاوت. «پیرو حکمت خالده، وحدت ادیان را در ادیان می‌یابد، همان‌طور که زیبایی را در نقاشی‌ها و آواز می‌یابد».

اسمیت سپس درک خود از حکمت خالده را ارائه داد. نکته‌ی اول او این بود که این یک فلسفه است، نه یک علم تجربی. مانند دیگر فلسفه‌ها، راهی برای نگاه کردن به مسائل، راهی برای درک، فراهم می‌کرد. به این ترتیب، قضاوت آن بر اساس استانداردهای علوم تجربی مناسب نبود.

اسمیت استدلال کرد که حکمت خالده از «**سنت‌های دینی یا حکمی پایدار جهان**» (world’s enduring religious or wisdom traditions) بهره می‌برد. او افزود: «به تعبیر خداباورانه، این سنت‌ها از وحی الهی نشأت می‌گیرند، اما اگر این شیوه‌ی بیان به‌جای باز کردن درها، آن‌ها را ببندد، می‌توان آن‌ها را به‌عنوان مخازن حکمت در نظر گرفت. آن‌ها مخازن، یا به هر حال، ذخایری هستند. عصاره‌های حکمت انباشته‌ی نژاد بشر». سنت‌گرایی از علم یا عقل بهره نمی‌برد، که محدودیت‌های آن‌ها اکنون آشکار است: «علم تنها کسری از واقعیت را ثبت می‌کند» و در مورد «عقل خودمختار روشنگری... چه مدافعانی هنوز در میان فیلسوفان خط مقدم دارد؟». اسمیت کمی در ادعای خود اغراق می‌کرد، زیرا بسیاری از فیلسوفان هنوز از عقل و نتایج علوم طبیعی دفاع می‌کنند، حتی اگر دیگر خوش‌بینی متفکران روشنگری را که اکنون تا حدودی ساده‌لوحانه به نظر می‌رسد، نداشته باشند.

در نهایت، حکمت خالده با دیگر رویکردها همزیستی دارد. دین نیز وجود دارد و برای اکثر مردم کافی است، همان‌طور که اکثر مردم می‌توانند بدون هیچ دانشی از فیزیک اینشتینی با واقعیت کنار بیایند. امر عرفانی همیشه یک حوزه‌ی اقلیتی است، همان‌طور که درک فیزیک اینشتینی چنین است، و این اشکالی ندارد. «عمق با تعداد افراد مشخص نمی‌شود».

مقاله‌ی اسمیت در تغییر ذهن بسیاری از محققان حرفه‌ای دین موفق نبود، اما در بازتعریف درک سنت‌گرایانه از سنت ازلی به اصطلاحاتی که برای برخی خوانندگان آسان‌تر از اصطلاحات مورد استفاده‌ی گنون است، موفق بود. این به بخشی از طیف درک‌های سنت‌گرایانه از سنت ازلی تبدیل شد، هرچند هرگز به اندازه‌ی درک‌های اوولا و شوآن تأثیرگذار نبود.

نتیجه‌گیری

حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه، مهم‌ترین بنیان فلسفه‌ی سنت‌گرایی، بر پایه‌ی حکمت خالده‌ی تاریخی بنا شده است. سنت ازلی رنه گنون، فلسفه‌ای جاودانه، باطنی و متمایز از دین ظاهری است؛ بخش اصلی ماتریس پارادایمی سنت‌گرایی، مدل مفهومی که می‌تواند برای اهداف بسیاری به کار رود. با این حال، ارزش‌هایی که در این ماتریس قرار می‌گیرند، با ارزش‌های حکمت خالده‌ی تاریخی متفاوت هستند. آن‌ها مسیحی، دادارباورانه یا رازآمیز نیستند. آن‌ها ادعا می‌کنند که تنها بر اساس منابع معتبر هستند و بنابراین ممکن است از مشکل سطل زباله دور بمانند. ادعای اصالت سنت‌گرایی با انتقاد آن از رازآمیزان و تئوسوفیست‌ها، که سنت‌گرایان خود را از آن‌ها دور می‌کنند و آن‌ها را نامعتبر و نتایجشان را «کاملاً خیالی» می‌دانند، تقویت می‌شود. سنت‌گرایی همچنین از انتقاد مورخان اجتناب می‌کند، بخشی با اجتناب از ادعاهای تاریخی مشکل‌سازی مانند زنجیره‌های انتقال شامل نوح، و همچنین با زیر سؤال بردن صلاحیت محققان که فاقد درک متافیزیکی هستند. با این حال،

هیوستون اسمیت به‌سادگی اشاره کرد که سنت‌گرایی یک فلسفه است و بنابراین نباید به روشی که ادعاهای یک علم تجربی را قضاوت می‌کنیم، قضاوت شود.

گنون بر تمایز میان سنت ازلی و دین، که آن را با نظم اجتماعی و «امر احساسی»، همیشه یک اصطلاح منفی، یکی می‌دانست، تأکید کرد. در مقابل، متافیزیک «عقلانی» بود، اصطلاحی که معنایی نزدیک به «باطنی» دارد. یکی از پیامدهای شیوه‌ای که گنون سنت‌گرایی را از دین، به‌ویژه کاتولیسیسم، دور کرد، این است که سنت‌گرایی هنوز هم می‌توانست برای بسیاری که از دین سرخورده بودند، جذاب باشد. باورپذیری متافیزیک سنت‌گرایانه همچنین با دشواری آن تقویت می‌شود که به گفته‌ی گنون، توضیح می‌دهد که چرا، با وجود اهمیت فوق‌العاده‌اش، این‌قدر کم‌شناخته شده است. متافیزیک برای همه نیست.

منابعی که سنت‌گرایان برای ارائه‌ی ارزش‌ها برای ماتریس سنت‌گرایانه استفاده می‌کنند، متفاوت است، اما همگی به نوعی دینی هستند (با استفاده از معنای عمومی این کلمه، نه معنای سنت‌گرایانه). گنون به ودانتا و ادیان شرق نگاه می‌کرد. یولیوس اوولا به اسطوره به‌طور کلی نگاه می‌کرد. میرچا الیاده به اسطوره و به‌ویژه به شمنیسم، که پیش از ادیان توحیدی بعدی وجود داشته است، نگاه می‌کرد. فریتیوف شوآن، به‌طور غیرمعمول، به دین ظاهری و همچنین باطنی نگاه می‌کرد، و هیوستون اسمیت به «سنت‌های دینی یا حکمی پایدار جهان» نگاه می‌کرد و صریحاً بیان می‌کرد که این‌ها را می‌توان یا بر حسب وحی الهی یا به‌عنوان «عصاره‌های حکمت انباشته‌ی نژاد بشر» درک کرد. بنابراین، درک‌های سنت‌گرایانه از سنت ازلی به ایمان دینی بستگی ندارد. بسیاری از سنت‌گرایان چنین ایمانی دارند، اما لازم نیست.

سنت‌گرایی به‌عنوان توضیحی از واقعیت، توسعه‌ی خطی از اندیشه است که به رنسانس بازمی‌گردد و از جمله به مشکل تنوع ادیان، پیروزی‌های روشنگری، عقل و علوم طبیعی می‌پردازد. این فلسفه بازتابی از نظام‌های پیشین، مانند داداریاوری و تئوسوفی است که زمانی بسیار محبوب بودند، اما سپس افول کردند – و این کار را در حالی انجام می‌دهد که از برخی از دلایل اصلی افول آن‌ها اجتناب می‌کند. این فلسفه همچنین بازتابی از دیدگاه روانکاوان مانند زیگموند فروید و کارل گوستاو یونگ به اسطوره و حکمت خالده‌ی محققان دین مانند ویلیام جیمز و رودلف اتو است، حتی اگر هیوستون اسمیت تلاش کرد تا حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه را از حکمت خالده‌ی کسانی که به یک تجربه‌ی عرفانی جهانی معتقدند، متمایز کند. حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه نسخه‌ای از یک ویژگی تثبیت‌شده در اندیشه‌ی غرب است.

حکمت خالده مهم‌ترین بنیان سنت‌گرایی است، اما تنها بنیان آن نیست. تقریباً به همان اندازه مهم، هرچند به شیوه‌ای متفاوت، روایت تاریخی آن است که اکنون به آن خواهیم پرداخت.

فصل ۴
تاریخ‌نگری سنت‌گرایانه (Traditionalist History)

یک روایت تاریخی خاص برای سنت‌گرایی بنیادین است. این روایت شباهت‌هایی با دو روایت تاریخی غالبی که غربی‌ها با آن‌ها آشناترند - یعنی روایت سه‌گانه‌ی باستان، قرون وسطی و مدرن، و اسطوره‌ی هبوط - دارد، اما با یک پیچش مهم همراه است.

یکی از دلایل اهمیت بسیار زیاد روایت تاریخی سنت‌گرایانه این است که روایت‌های تاریخی برای شیوه‌ای که مردم جهان پیرامون خود را درک می‌کنند، اساسی هستند. انسان‌ها همیشه برای فهم رویدادها از روایت‌ها استفاده کرده‌اند. ما درباره‌ی زندگی خودمان روایت‌هایی می‌سازیم و این روایت‌ها - که روانشناسان آن را «حافظه‌ی خودزندگی‌نامه‌ای» (autobiographical memory) می‌نامند - منبع مهمی برای هویت هستند. ملت‌ها همان‌قدر که به پرچم نیاز دارند، به تاریخ‌های ملی نیز نیازمندند و تاریخ‌های جهانی نیز وجود دارند که به دنبال فهم رویدادهای بزرگ در دوره‌های طولانی هستند. همه‌ی این روایت‌ها به نوعی ساختگی (fictional) هستند. همان‌طور که یک رویداد واحد می‌تواند توسط افراد مختلف به شیوه‌های متفاوتی به یاد آورده و بازگو شود، تاریخ‌های ملی نیز می‌توانند از فردی به فرد دیگر و از گروهی به گروه دیگر متفاوت باشند.

در این فصل، خواهیم دید که سنت‌گرایی چگونه بر پایه‌ی دو روایت تاریخی فوق بنا می‌شود. اولی، دوره‌بندی سه‌گانه‌ای که تاریخ را به دوران باستان، قرون وسطی و مدرن تقسیم می‌کند، معمولاً در مدارس تدریس می‌شود. در نسخه‌ی استاندارد این روایت، قرون وسطی همان «عصر تاریکی» است و مدرنیته نمایانگر بهبودی از آن تاریکی است. روایت تاریخی غالب دیگر، روایت یهودی و مسیحی است که بر اساس اسطوره‌ی باغ عدن و هبوط (the Fall) بنا شده و به عصر کنونی پس از هبوط می‌انجامد که پس از آن، عصر مسیحایی (messianic age) فرا خواهد رسید که در آن یک مسیحا بر جهانی از صلح و فراوانی حکم‌فرمایی خواهد کرد. هر دوی این روایت‌ها با یک عصر طلایی (Golden Age) آغاز می‌شوند که با یک هبوط (سقوط امپراتوری روم در دوره‌بندی سه‌گانه و «هبوط انسان» در روایت یهودی و مسیحی) به پایان می‌رسد و با یک بهبودی، یا در حال حاضر (مدرنیته در دوره‌بندی سه‌گانه) یا در آینده (عصر مسیحایی در روایت یهودی و مسیحی)، خاتمه می‌یابد.

سنت‌گرایی عناصر روایت سه‌گانه و روایت اسطوره‌ای را ترکیب کرده و داستان خاص خود را روایت می‌کند که به اندازه‌ی نسخه‌های شناخته‌شده‌تر قدرتمند است، هرچند به نتیجه‌ای تا حدودی متفاوت می‌رسد. از دیدگاه سنت‌گرایان، مدرنیته نه نمایانگر بهبودی، بلکه ادامه‌ی هبوط است. این طرح تاریخی یکی از مهم‌ترین جنبه‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی است. همچنین، بسیاری از مردم آن را قانع‌کننده می‌یابند. مارکو پالیس (

Marco Pallis)، مترجم انگلیسی گنون، در سال ۱۹۴۵ به «فاجعه‌ی قریب‌الوقوعی که بسیاری از آن می‌ترسند اما در جلوگیری از آن ناتوان‌اند» اشاره کرد.[1] فاجعه‌ی قریب‌الوقوعی که امروزه مردم از آن می‌ترسند، دقیقاً همان فاجعه‌ای نیست که در سال ۱۹۴۵ از آن می‌ترسیدند، اما این ترس هنوز وجود دارد و اکنون به مسائل زیست‌محیطی و تهدیدهای ناشی از تغییرات آب‌وهوایی گره خورده است. بنابراین، تنها سنت‌گرایان نیستند که احساس می‌کنند در آستانه‌ی فاجعه قرار داریم.

این فصل با بررسی روایت‌های کلی غربی که روایت سنت‌گرایانه بر آن‌ها بنا شده است، آغاز می‌شود و سپس به روایت پایه‌ای که توسط گنون ایجاد شده و نقشی که به رنسانس اختصاص می‌دهد، می‌پردازد. سپس به چگونگی اصلاح این طرح توسط دیگر سنت‌گرایان و شیوه‌ای که نژادپرستی، که در روایت گنون غایب بود، به برخی دیگر از روایت‌های سنت‌گرایانه راه یافت، خواهد پرداخت.

تاریخ‌نگری اسطوره‌ای، سه‌گانه و جهانی

پیش از آنکه به روایت سنت‌گرایانه بپردازیم، دیگر روایت‌های اصلی غربی - اسطوره‌ای، سه‌گانه و همچنین «جهانی» - را که روایت سنت‌گرایانه بر آن‌ها استوار است، مرور خواهیم کرد. از این میان، روایت‌های اسطوره‌ای و سه‌گانه فوراً آشنا به نظر می‌رسند و روایت جهانی تا حدودی کمتر آشناست.

روایت‌های اسطوره‌ای

روایت‌های باستانی از تاریخ بشر بخشی از اسطوره‌های دینی بودند. نسخه‌ی یهودی-مسیحی از تاریخ، که اسلام نیز با آن مخالفتی ندارد، همان‌طور که دیده‌ایم، سه دوره را پیشنهاد می‌کند: بهشت باغ عدن تا زمان هبوط؛ عصر کنونی (که می‌توان آن را به دوره‌های پیش و پس از طوفان تقسیم کرد)؛ و سپس عصر مسیحایی که شاهد بازگشت کمال بهشتی خواهد بود. پویایی زیربنایی انحطاط و بهبودی (آتی) در روایت اسطوره‌ای یونان باستان که پنج مرحله داشت، مشترک نیست. آن روایت با یک عصر طلایی آغاز می‌شد که از برخی جهات به بهشت یهودی شباهت دارد. در عصر طلایی یونان، گمان می‌رود که انسان‌ها و خدایان با هم زندگی می‌کردند و هماهنگی نظم مقدس حاکم بود. این عصر طلایی با یک عصر نقره‌ای از ناهماهنگی و یک عصر برنزی از جنگ دنبال می‌شود که با یک طوفان به پایان می‌رسد. سپس عصر قهرمانان فرا می‌رسد که بخش بزرگی از اسطوره‌های یونان در آن رخ می‌دهد و پس از آن عصر آهن، یعنی عصر کنونی، که با بی‌عدالتی و رنج مشخص می‌شود. پویایی در اینجا، انحطاط بدون بهبودی است. این گاه‌شماری یونانی که در کتاب *Works and Days* اثر شاعر هزیود (Hesiod) از حدود ۷۰۰ سال پیش از میلاد یافت می‌شود، توسط رومیان، به‌ویژه توسط شاعر اوید (Ovid) در کتاب(Metamorphoses) در سال ۸ میلادی، اندکی اصلاح شد. اوید عصر قهرمانان را حذف کرد و تنها چهار عصر (طلایی، نقره‌ای، برنزی و آهنی) باقی گذاشت. باز هم، پویایی، انحطاط بدون چشم‌انداز بهبودی است، برخلاف نسخه‌ی یهودی-مسیحی تاریخ.

نظام‌های مشابهی را می‌توان در اکثر تمدن‌ها یافت. روایت هندو که برای رنه گنون اهمیت ویژه‌ای داشت، چهار عصر یا **یوگا** (yuga) دارد. این روایت با **عصر حقیقت (satya-yuga)** آغاز می‌شود که در آن، بار دیگر، انسان‌ها در هماهنگی با خدایان زندگی می‌کنند - و در عمل، یک عصر طلایی است. پس از آن **عصر سه (**

(**treta-yuga**) قرار دارد که در آن شر پدیدار می‌شود، سپس **عصر دو (dvapara-yuga)** که در آن فریب و رنج افزایش می‌یابد و در نهایت **عصر نزاع (kali-yuga)**، یعنی عصر کنونی، که در آن خدایان غایب‌اند و بی‌نظمی، بی‌اخلاقی و آشوب رشد می‌کند. در پایان کالی‌یوگا، چرخه‌ی جدیدی با یک ساتیایوگای جدید آغاز می‌شود.

بنابراین، روایت هندو از نظر ارائه‌ی چشم‌انداز بهبودی، شبیه به روایت یهودی-مسیحی است، هرچند با یک چرخه‌ی جدید به جای یک عصر جدید (مسیحایی) در پایان یک روایت واحد و خطی. روایت هندو چرخه‌ای است و میرچا الیاده معتقد بود که چنین روایت‌هایی زمانی استاندارد بوده‌اند. این اساس ایده‌ی بازگشت ابدی بود. در روایت چرخه‌ای، تاریخ مانند فصول سال رفتار می‌کند، با تابستانی که پس از بهار و زمستان می‌آید و سپس پاییز و زمستان پس از تابستان، بارها و بارها. نیچه نیز روایت چرخه‌ای را پذیرفت، اما این روایت عموماً در غرب محبوب نبوده است. این ممکن است به این دلیل باشد که روایت اسطوره‌ای مسیحی چرخه‌ای نیست: قربانی شدن عیسی یک بار و تنها یک بار اتفاق می‌افتد، و همچنین عصر مسیحایی و پایان جهان.

برخلاف اکثر نسخه‌های گاه‌شماری یهودی-مسیحی و یونانی، گاه‌شماری هندو برای عصرهای مختلف خود مدت زمان تعیین می‌کند، هرچند در مورد طول واقعی این دوره‌ها بر حسب سال‌های زمینی اختلاف‌نظر وجود دارد. با این حال، بر اساس همه‌ی محاسبات، این دوره‌ها بسیار طولانی هستند - احتمالاً ۴۳۲,۰۰۰ سال برای کالی‌یوگای کنونی. اما شاید این مدت زمان‌ها نباید به‌صورت تحت‌اللفظی در نظر گرفته شوند.

دوره‌بندی سه‌گانه

دوره‌بندی سه‌گانه‌ی باستان، قرون وسطی و مدرن اولین بار در قرون چهاردهم و پانزدهم پدیدار شد. پیش از این، شکل غالب تاریخ‌نگاری در اروپا، سالنامه‌ها و وقایع‌نامه‌ها بود که رویدادها را به ترتیب ثبت می‌کردند و جز برای تأکید بر عظمت یک خاندان سلطنتی یا پاپ خاص، یا اهمیت مشیت الهی، تفسیر چندانی از آن‌ها ارائه نمی‌دادند. با این حال، در حدود سال ۱۳۳۰، دانشمند انسان‌گرای ایتالیایی، پترارک (Petrarch)، گاه‌شماری‌ای با یک عصر باستان و یک عصر جدید، که با گرویدن کنستانتین به مسیحیت در سال ۳۱۲ از هم جدا می‌شدند، پیشنهاد کرد و اشاره کرد که آغاز عصر جدید، تاریک بوده است. این ایده در طول قرن پانزدهم توسط دیگر دانشمندان ایتالیایی مانند ماتئو پالمیری و جووانی آندرئا بوسی بیشتر توسعه یافت تا اینکه طرح آشنای سه‌گانه‌ی باستان، قرون وسطی و مدرن، با رنسانس به‌عنوان خط تقسیم میان قرون وسطی و مدرن، پدیدار شد. این طرح، مانند طرح‌های یهودی-مسیحی و هندو، بهبودی را پس از انحطاط نشان می‌دهد، اما بهبودی اکنون، در عصر مدرن، رخ می‌دهد، نه در یک عصر مسیحایی مورد انتظار یا یک ساتیایوگای جدید. بنابراین، آنچه ما به‌عنوان طرح اصلی تاریخ مدرن می‌شناسیم، در واقع شباهت‌های زیادی با طرح‌های اسطوره‌ای پیشین دارد، اما در قرار دادن بهبودی در زمان حال، نه آینده، از آن‌ها متمایز می‌شود.

دوره‌بندی سه‌گانه به‌طور شگفت‌انگیزی انعطاف‌پذیر بوده است، هرچند مورخان اروپا اکنون تمایل دارند قرون وسطی را به اوایل، میانه و اواخر تقسیم کنند و خطوط تقسیم تا حدودی تغییر کرده‌اند. اکنون احتمال بیشتری دارد که «عصر تاریکی» با سقوط امپراتوری روم غربی آغاز شود تا با گرویدن کنستانتین، و مدرنیته ممکن است اکنون با روشنگری یا حتی انقلاب فرانسه آغاز شود تا رنسانس. برخی اکنون یک مدرنیته‌ی اولیه، یک مدرنیته‌ی متأخر و پست‌مدرنیته را پیشنهاد می‌کنند.

با وجود محبوبیتش، طرح سه‌گانه مشکلاتی دارد. این طرح با تاریخ ایتالیا بهتر از تاریخ مناطقی مانند یونان، که امپراتوری روم شرقی (معروف به امپراتوری بیزانس) قرن‌ها پس از امپراتوری روم غربی زنده ماند، یا فنلاند، که هرگز بخشی از هیچ امپراتوری رومی نبود، مطابقت دارد. رنسانس یک رویداد دور از دسترس و بدون اهمیت فوری برای فنلاند و یونان بود و مدرنیته را برای هیچ‌یک از این کشورها نوید نمی‌داد. این مشکلات وقتی به فراسوی اروپا نگاه می‌کنیم، بدتر می‌شوند. جای دادن تاریخ مصر، که در آن امپراتوری‌های فراعنه، هلنیستی و اسلامی یکی پس از دیگری شکوفا شدند، در یک طرح سه‌گانه دشوار است. در نهایت، همان‌طور که قبلاً اشاره شد، همه‌ی این روایت‌ها در نهایت ساختگی و در نتیجه، ساختگی هستند.

تاریخ جهانی

اگرچه به اندازه‌ی دوره‌بندی سه‌گانه و روایت اسطوره‌ای یهودی-مسیحی بلافاصله شناخته‌شده نیست، اما تعدادی روایت تاریخی جایگزین در قالب «تاریخ‌های جهانی» توسعه یافتند که اولین و تأثیرگذارترین آن‌ها در سال ۱۶۸۱، حدود سیصد سال پس از مرگ پترارک، توسط اسقف و درباری فرانسوی، ژاک-بنین بوسوئه (Jacques-Bénigne Bossuet)، منتشر شد. این یک *Discourse on Universal History* بود که بر اساس خطوط کتاب مقدس از آغاز جهان با آدم شروع می‌شد، از طریق ابراهیم و موسی پیش می‌رفت تا با جنگ‌های تروا از روایت کتاب مقدس خارج شود و از آنجا از طریق روم و کارتاژ به عیسی، کنستانتین و شارلمانی می‌رسید. روایت بوسوئه از یک نظام پیچیده‌تر از دوره‌بندی سه‌گانه پیروی می‌کند و به یک پیروزی متفاوت می‌انجامد: نه پایان عصر تاریکی، بلکه دوران شارلمانی و در نتیجه، ظهور فرانک‌ها که فرانسوی‌ها ادعای تبار از آن‌ها را داشتند. بنابراین، تاریخ جهانی بوسوئه نیز به بهبودی پس از انحطاط مربوط بود و از بسیاری جهات بیشتر ملی بود تا جهانی، زیرا بخشی از هدف آن، تجلیل از فرانسوی‌ها بود.

تاریخ جهانی بوسوئه توسط ولتر (Voltaire) به چالش کشیده شد که در سال ۱۷۵۶ در *Essay on Universal History*، ظهور تمدن‌های مختلف را بررسی کرد و نه با آدم، بلکه با تمدن‌های چینی و هندی، با گسست از روایت کتاب مقدس، آغاز کرد. از این آغازها، یک طرح جایگزین از تاریخ واقعاً جهانی توسعه یافت که در آن چندین عصر با هم وجود داشتند. برای مثال، ظهور اسلام کمی پس از سقوط امپراتوری روم غربی اتفاق افتاد. مدل مشابهی توسط فیلسوف بزرگ آلمانی، گئورگ هگل (Georg Hegel)، در سال ۱۸۳۰ دنبال شد که او نیز با تمدن‌های چینی و هندی آغاز کرد و سپس به تمدن‌های یونانی و رومی پرداخت. این مدل هم در پیچیدگی خود و هم در نداشتن هیچ روایت ساده‌ای از انحطاط و بهبودی، از طرح سه‌گانه متمایز است. از دیدگاه هگل، هنگامی که یک تمدن سقوط می‌کند، دیگر برنمی‌خیزد.

تاریخ به‌مثابه پیشرفت

شکل جایگزینی از تاریخ جهانی با روایتی قوی‌تر که حداقل دو بخش آخر دوره‌بندی سه‌گانه را تکرار می‌کرد، نیز در طول روشنگری توسعه یافت. در سال ۱۷۵۱، سیاستمدار و اقتصاددان فرانسوی، آن-روبر-ژاک تورگو (Anne-Robert-Jacques Turgot)، «طرحی برای دو گفتار در باب تاریخ جهانی» را تدوین کرد که هیچ فضایی به آدم یا جنگ‌های تروا نمی‌داد و تاریخ جهانی را به‌عنوان «بررسی پیشرفت‌های متوالی (progrès) بشریت و جزئیات عللی که به آن کمک کرده‌اند» تعریف می‌کرد. بررسی پیشرفت‌ها همچنین شامل بررسی

موانع پیشرفت بود که شامل حکومت بد و مستبد، قوانین ظالمانه و نابرابری می‌شد. دیدگاه‌های تورگو به دیدگاه‌های فیلسوف و اقتصاددان اسکاتلندی، دیوید هیوم (David Hume)، نزدیک بود که در سال ۱۷۴۲ درباره‌ی «ظهور و پیشرفت هنرها و علوم» نوشته بود.

تاریخ به‌مثابه پیشرفت، که نه با شارلمانی و پادشاهی فرانک‌ها، بلکه با زمان حال به پایان می‌رسید، در طول قرن نوزدهم به‌خوبی تثبیت شد. مورخ و سیاستمدار لیبرال پیشگام فرانسوی، فرانسوا گیزو (François Guizot)، سخنرانی‌های مشهور خود درباره‌ی *History of Civilization in Europ* را در سال ۱۸۲۸ در سوربن ارائه داد و پیشرفت اروپا را از عصر تاریکی، از طریق رد عقل‌گرایانه‌ی خرافات و استبداد، تا آزادی‌ها و رفاه فرانسه‌ی قرن نوزدهم، نشان داد و توضیح داد. این سخنرانی‌ها به زبان‌های بسیاری به‌طور گسترده خوانده شدند. در بریتانیای کبیر، ژانری که به‌عنوان «**تاریخ‌نگاری ویگ**» (Whig history) شناخته می‌شود، تثبیت شد و پیشرفت به سوی آزادی‌های بریتانیای قرن نوزدهم را نشان داد و توضیح داد. سیاستمدار ویگ (لیبرال)، توماس بابینگتون مکالی (Thomas Babington Macaulay)، یکی از تأثیرگذارترین مورخان این مکتب بود.

البته روایت‌های پیشرفت‌گرایانه‌ی گیزو و مکالی به‌طور جهانی محبوب نبودند. برخی آن‌ها را بیش از حد ساده می‌دیدند و مورخان امروزی اکنون آن‌ها را غایت‌شناسانه (teleological)، اغلب زمان‌پریشانه (anachronistic) و اساساً غیرتاریخی می‌دانند. در آن زمان، آن‌ها با سیاست‌های لیبرالی که در واقع از آن حمایت می‌کردند، مرتبط بودند و بنابراین توسط بسیاری از محافظه‌کاران رد می‌شدند. آن‌ها همچنین در میان بسیاری از مسیحیان که ارتباط قوی‌ای را که میان پیشرفت و افول اقتدار دینی ایجاد می‌کردند، رد می‌کردند، نامحبوب بودند.

دو روایت تاریخی دیگر در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم محبوبیت زیادی کسب کردند. یکی روایتی بود که توسط کارل مارکس با کمک فریدریش انگلس توسعه یافت. این روایت یک عصر پیشاتاریخی را پیشنهاد می‌کرد که در آن «جوامع کمونیستی» و «خانواده‌های کمونیستی» مادرسالار وجود داشتند که اکنون اغلب به‌عنوان «**کمونیسم اولیه**» (primitive communism) از آن یاد می‌شود. پس از آن، برده‌داری، فئودالیسم و سرمایه‌داری آمدند. قرار بود این دوره‌ها با سوسیالیسم و در نهایت، کمونیسم دنبال شوند. بنابراین، مدل مارکسیستی از برخی جهات شبیه تاریخ جهانی پیشرفت‌گرایانه است، اما در واقع به مدل یهودی-مسیحی نزدیک‌تر است، زیرا با نوعی بهشت اولیه آغاز می‌شود و با بازگشت مورد انتظار بهشت در نوعی عصر مسیحایی به پایان می‌رسد.

در سال‌های پس از پایان جنگ جهانی اول که ایمان بسیاری از مردم به پیشرفت را در هم شکسته بود، یا پس از جنگ جهانی دوم، تعداد بسیار کمی از تاریخ‌های جهانی از این نوع منتشر شد. ایمان به پیشرفت هنوز در اتحاد جماهیر شوروی، حداقل در سطح رسمی، یافت می‌شد، اما با افول خود مارکسیسم، مدل مارکسیستی نیز محبوبیت خود را از دست داد و مفهوم عصر طلایی کمونیسم اولیه اکنون تقریباً به اندازه‌ی ایده‌ی آتلانتیس بی‌اعتبار است.

تنها مدل گسترده‌ی پس از جنگ جهانی دوم که بر پیشرفت تأکید داشت، مدل اخترشناسی بود که به **عصر دلو** (Age of Aquarius) چشم دوخته بود و در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ به‌طور فزاینده‌ای محبوب شد. عصر

دلو به مدلی از عصرهای اخترشناسی تعلق دارد که بر اساس آنچه ستاره‌شناسان «حرکت تقدیمی محوری» (axial precession) می‌نامند، یعنی تغییر تدریجی در جهت محور چرخشی زمین در چرخه‌هایی تقریباً ۲۶,۰۰۰ ساله، بنا شده است که به این معناست که اعتدالین از میان صورت‌های فلکی حرکت می‌کنند. از این، اخترشناسان «عصرهایی» حدود ۲,۱۶۰ سال برای هر یک از صور فلکی استخراج می‌کنند و توافق عمومی وجود دارد که ما در پایان **عصر حوت (Age of Pisces)** و آغاز عصر دلو زندگی می‌کنیم، هرچند در مورد اینکه دقیقاً چه زمانی تغییر از یک عصر به عصر دیگر رخ داده یا خواهد داد، اختلاف‌نظر زیادی وجود دارد. عصر حوت به‌طور گسترده با سلسله‌مراتب و مسیحیت مرتبط بود و عصر دلو – که به‌عنوان عصر جدید (New Age) نیز شناخته می‌شود – با صلح، هماهنگی و پیشرفت معنوی و اجتماعی. با این حال، با افول جنبش هیپی، ایمان به عصر دلو آینده نیز کاهش یافت و اصطلاح «عصر جدید» عمدتاً به معنای تحقیرآمیز برای ایده‌های معنوی هیپی‌ها که (درست یا غلط) به‌عنوان مبهم و متناقض درک می‌شدند، به کار رفت.

تاریخ به‌مثابه انحطاط

مدل محبوب دیگری توسط دیپلمات، روزنامه‌نگار و رمان‌نویس فرانسوی، کنت آرتور دو گوبینو (Count Arthur de Gobineau)، توسعه یافت که *Essay on the Inequality of the Human Races* را در چهار جلد بین سال‌های ۱۸۵۳ و ۱۸۵۵ منتشر کرد. این «رساله‌ی» طولانی در واقع یک تاریخ جهانی دیگر بود که استدلال می‌کرد ظهور و سقوط تمدن‌ها را می‌توان بر حسب نژاد درک کرد و همچنین بر برتری **نژاد آریایی ژرمنی** تأکید می‌کرد. مدل گوبینو، مدل انحطاط بود، نه پیشرفت. پس از یک «عصر خدایان» که نژادها خالص بودند، یک «عصر قهرمانان» با اختلاط نژادی محدود، سپس یک «عصر اشراف» بدون تجدید و سپس «عصر وحدت»، که اکنون به‌خوبی در جریان است، می‌آید که در آن در نهایت تنها یک نژاد بشری واحد وجود خواهد داشت که ناگزیر منقرض خواهد شد، به‌طوری که «کره‌ی زمین، آرام‌شده، اگرچه بدون ما، به توصیف مدارهای بی‌تفاوت خود در فضا ادامه خواهد داد». در قرن بیستم، ایدئولوژی نژادی نازی با شور و شوق دیدگاه گوبینو درباره‌ی برتری آریایی ژرمنی و نامطلوب بودن اختلاط نژادی را پذیرفت، بدون اینکه نتیجه‌گیری آخرالزمانی او را بپذیرد. سپس مدل گوبینو تقریباً به‌طور کامل با شکست نازیسم و آگاهی روزافزون از هولناکی اردوگاه‌های کار اجباری از بین رفت. با این حال، پیش از آن، مدل گوبینو محبوب‌تر از آن چیزی بود که ممکن است تصور شود.

پس از جنگ جهانی اول، تاریخ‌های جهانی پیشرفت عمدتاً با تاریخ‌های جهانی انحطاط، مانند آنچه گوبینو ارائه داده بود، جایگزین شدند که پرخواننده‌ترین آن‌ها (Decline of the West) اثر اسوالد اشپنگلر (Oswald Spengler) بود. *Decline of the West* که جلد اول آن در سال ۱۹۱۸ منتشر شد، به زبان‌های بسیاری ترجمه شد و به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفت، اغلب توسط افرادی که واقعاً آن را نخوانده بودند. این یکی از آن کتاب‌هایی است که بخش بزرگی از شهرت خود را مدیون یک عنوان الهام‌بخش است.

بسیاری از افرادی که هرگز اشپنگلر را نخوانده‌اند، معتقدند که او غرب را در حال انحطاط می‌دید. در واقع، او چنین نمی‌دید – حداقل در زمان خود. کتاب او بر مدل ظهور و سقوطی که توسط هگل توسعه یافته بود، بنا شده بود و ظهور و سقوط فرهنگ‌های متوالی را ثبت می‌کرد، از مصریان و بابلیان باستان شروع می‌شد و از طریق فرهنگ‌های هندی و چینی (با معکوس کردن توالی ولتر و هگل) به فرهنگ یونانی-رومی و سپس، از طریق

اعراب و آزتک‌ها، به فرهنگ غربی می‌رسید. انتظار می‌رفت که فرهنگ غربی دیر یا زود مانند همه‌ی پیشینیان خود رو به زوال بگذارد، اما این نکته‌ی اصلی اشپنگلر نبود.

اگرچه روایت‌های کلان مانند روایت اشپنگلر دیگر مورد علاقه‌ی مورخان نیستند، اما یک اثر علمی جدیدتر که تقریباً به اندازه‌ی اشپنگلر بر روی بوم وسیعی نقاشی می‌کند، (*The Clash of Civilizations*) اثر ساموئل هانتینگتون است که اولین بار در سال ۱۹۹۳ منتشر شد. این اثر بر تاریخ معاصر و آینده تمرکز دارد و تمدن‌ها را به‌عنوان واحدهای بزرگی شبیه به فرهنگ‌های اشپنگلر درک می‌کند. هانتینگتون یک دانشمند علوم سیاسی بود، نه یک مورخ، و نظریه‌ی او تقریباً به همان اندازه که توسط بخش‌های بزرگی از عموم مردم مورد تقدیر قرار گرفته، توسط محققان مورد حمله قرار گرفته است. یکی از انتقادات اصلی به کار او این است که ذات‌گرایانه (essentialist) است – تمدن‌ها آن‌طور که او تصور می‌کند، به‌عنوان موجودیت‌های بزرگ، همگن و کاملاً مشخص، در واقع وجود ندارند. همچنین، تمدن‌ها کاری انجام نمی‌دهند: دولت‌ها کار انجام می‌دهند، همان‌طور که مردم و نیروهای عظیم غیرشخصی مورد علاقه‌ی مورخان - جمعیت‌شناسی، اقتصاد، فناوری، ایدئولوژی و غیره - انجام می‌دهند. اما تمدن‌ها نه.

طرح سنت‌گرایانه

روایت تاریخی سنت‌گرایانه، روایت انحطاط است، نه پیشرفت. این روایت بر طرح سه‌گانه‌ی آشنا، با برخی اصلاحات، و همچنین بر روایت‌های اسطوره‌ای، از جمله روایت یهودی-مسیحی، استوار است. روایت تاریخی سنت‌گرایانه در چهار نسخه ارائه می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها نسخه‌ی رنه گنون است.

روایت تاریخی گنون

چارچوب مرجع اصلی تاریخی گنون، به پیروی از تأکید او بر وداها، چارچوب هندو بود. او به‌طور تحت‌اللفظی به مدت زمان عصرهای مختلف هندو پایبند نبود و آن‌ها را نمادین می‌دانست تا اینکه به‌صورت واقعی در نظر گرفته شوند. بنابراین، برداشت او از تاریخ بر اساس طرح چهار یوگا استوار بود و عصر کنونی کالی‌یوگا یا عصر نزاع است، که تا حد ممکن از ساتیایوگا یا عصر حقیقت دور است. مانند بسیاری از طرح‌های دیگر، اما برخلاف تاریخ‌های جهانی پیشرفت‌گرایانه‌ی روشنگری، پویایی اساسی او، انحطاط است. مادی‌گرایی فزاینده به تجزیه‌ی فزاینده منجر می‌شود، زیرا تقسیم مشخصه‌ی ماده است، در حالی که امر معنوی یا جهانی تقسیم‌ناپذیر است. نقطه‌ی شروع، وحدت و کیفیت است و نقطه‌ی پایان، کمیت. با این حال، مانند طرح‌های یهودی و مارکسیستی، طرح گنون نیز چشم‌انداز بهبودی را در آینده ارائه می‌دهد.

با توجه به طول بسیار زیاد یوگاها در نظام هندو، حتی اگر تعداد سال‌های اختصاص داده شده به آن‌ها به‌صورت تحت‌اللفظی در نظر گرفته نشود، تقریباً تمام تاریخ ثبت‌شده‌ی بشریت، از قرن ششم پیش از میلاد به بعد، در کالی‌یوگا سپری شده است. بنابراین، برای اهداف عملی، به نظام‌ها یا تقسیم‌بندی‌های اضافی نیاز است و در اینجا گنون از طرح سه‌گانه‌ی استاندارد استفاده کرد، اما با یک اصلاح مهم: تحمیل پویایی انحطاط بر آن، زیرا از دیدگاه گنون، تقسیم‌بندی‌های دوره‌های بزرگ مانند یوگاها «... مسیر کلی چرخه‌ی بزرگ‌تری را که در آن قرار دارند، بازتولید می‌کنند». همانند یک **فراکتال** (fractal)، همان الگوها در مقیاس‌های کوچک‌تر

بازتولید می‌شوند و انحطاطی که از یوگایی به یوگای دیگر یافت می‌شود، در درون یوگاهای فردی و در تقسیم‌بندی‌های آن‌ها نیز یافت می‌شود.

در حالی که برای پیروان پترارک، رنسانس نشانه‌ی بهبودی از یک عصر تاریک و حرکتی به سوی بازگرداندن نور دوران باستان بود، برای گنون، رنسانس نشانه‌ی انحطاط از یک دوره‌ی قرون وسطایی بود که در آن هنوز چیزی از سنت ازلی شناخته می‌شد و انتقال‌های دوره‌ای آن سنت از شرق، مانند زمانی که متون عربی به لاتین ترجمه می‌شدند، وجود داشت. گنون در اینجا به ترجمه‌های بسیاری که در طول قرون دوازدهم و سیزدهم انجام شد، زمانی که آثار فلسفی، پزشکی و علمی عربی در دسترس محققان اروپایی لاتین‌خوان قرار گرفت، اشاره می‌کند. بله، رنسانس اعتبار فلسفه‌ی باستان را تجدید کرده بود، همان‌طور که در روایت استاندارد آمده است، اما فلسفه‌ی باستان گنجینه‌ای از حقیقت ازلی نبود - بلکه برعکس بود. یونانیان از شرق وام گرفته بودند، اما سپس - به‌عنوان غربی‌های تمام‌عیار - ایده‌هایی را که وام گرفته بودند، به گونه‌ای تغییر دادند که بخش بزرگی از ارزش آن‌ها را نفی می‌کرد، حتی اگر آموزه‌های باطنی آن‌ها ممکن است به نسخه‌های اصلی شرقی نزدیک‌تر مانده باشد. آن‌ها به پیروزی‌های زیبایی‌شناختی خاصی دست یافتند، اما همچنین به «فردی‌سازی مفاهیم، جایگزینی عقل استدلالی با عقل حقیقی، و دیدگاه علمی یا فلسفی با دیدگاه متافیزیکی» نیز رسیدند. همان‌طور که همیشه برای گنون، «عقلانی» به قوه‌ی جداگانه‌ای اشاره دارد که می‌تواند امر مطلق را درک کند و «متافیزیکی» به سنت ازلی اشاره دارد. «فردی‌سازی مفاهیم» بد است زیرا سنت ازلی یکی است و مفاهیم فردی متعدد هستند: بنابراین، کمیت مفاهیم جایگزین کیفیت می‌شود. برای فیلسوفان روشنگری و جانشینان آن‌ها، رشد فردی‌سازی، عقل استدلالی، علمی و فلسفی همگی بهبود بودند. برای گنون، آنچه اهمیت داشت، از دست دادن عقل حقیقی و متافیزیک بود. بنابراین، گنون روایت تاریخی سه‌گانه‌ی استاندارد را به چالش نکشید، بلکه معنای رایج متصل به آن را رد کرد.

گنون، مانند ولتر و هگل، چندین عصر را که با هم وجود داشتند، تصور می‌کرد. در تاریخ جهانی سنت‌گرایی، قرون وسطی، رنسانس و مدرنیته رویدادهایی صرفاً غربی بودند. گنون احساس می‌کرد که مدرنیته به شیوه‌ای که در غرب رخ داده بود، در شرق رخ نداده بود، هرچند از این موضوع متأسف بود که با این وجود، تعداد فزاینده‌ای از شرقی‌های غرب‌زده وجود داشتند که از نظر فردی به اندازه‌ی اکثر غربی‌ها از حقیقت ازلی دور بودند. شرق مدرن نبود، بلکه تغییرناپذیر بود، که برخی غربی‌ها آن را نشانه‌ی حقارت می‌دیدند. آن‌ها اشتباه می‌کردند. شیفتگی به تغییر و نوآوری یک مشکل غربی بود، نه شرقی. فروپاشی که در پایان کالی‌یوگا - و در نتیجه در پایان مدرنیته‌ی غربی - رخ می‌دهد، بر غرب تأثیر خواهد گذاشت، نه بر شرق.

یک عاملی که گنون در تحلیل‌های خود وارد نکرد، نژاد بود. مانند اکثر مردم زمان خود، او هرگز با این ایده که چیزی به نام نژاد در حالت انتزاعی وجود دارد، مخالفت نکرد، اما اهمیت چندانی به آن نمی‌داد و با شیوه‌ای که نژادهای خاصی شناسایی شده بودند، مخالفت می‌کرد. او انکار می‌کرد که چیزی به نام «نژاد» اروپایی وجود داشته باشد، زیرا اروپایی‌ها بیش از حد متنوع بودند، هرچند قطعاً یک ذهنیت اروپایی (غربی، مدرن) وجود داشت. او همچنین وجود یک نژاد «آریایی» را انکار می‌کرد و آن را «ابداع تخیل بیش‌فعال شرق‌شناسان» توصیف می‌کرد.[10] بنابراین، گنون یک نژادپرست نبود. با این حال، دیگر سنت‌گرایان چنین نبودند.

روایت تاریخی اوولا

یولیوس اوولا طرح تاریخی اصلی گنون را حفظ کرد اما اصلاحاتی در آن ایجاد کرد که برای برخی از دیدگاه‌هایی که در فصل‌های بعدی مورد بحث قرار می‌گیرند، حیاتی بود. در سطح کلان، او روایت اسطوره‌ای یونانی-رومی را به روایت هندو ترجیح می‌داد و در مقیاس کوچک‌تر، از یک طرح سه‌گانه‌ی ساده به شکل دیگری از تاریخ جهانی حرکت کرد. به‌طور کلی، او جزئیات جدیدی را که از منابعی غیر از گنون نشأت می‌گرفت، اضافه کرد.

در اثر کلیدی اولیه‌ی خود، *Revolt against the Modern World* ، اوولا عصر طلایی را با یک «تمدن هایپربوریایی (شمالی) ازلی»، عصر نقره‌ای را با یک تمدن مادرسالار یا «زن‌سالار» (gynaecocratic) جنوبی، عصر قهرمانان را با عصر قهرمانان اسطوره‌ی یونانی و رومی، و عصر آهن را با مدرنیته یکی دانست. دو مورد اول از این تداعی‌ها در دهه‌ی ۱۹۲۰ کمتر عجیب از امروز بودند. ایده‌ی یک تمدن هایپربوریایی (شمالگان، «فراتر از شمال»)، که اکنون تقریباً به‌طور کامل رها شده است، در سال ۱۹۰۳ توسط کتابThe Arctic Home in the Vedas ، اثر ناسیونالیست هندی بال گنگادار تیلاک (Bal Gangadhar Tilak)، محبوب شد. تیلاک با خوانش‌های تخیلی از وداها استدلال می‌کرد که نژاد آریایی، که شامل هندی‌ها نیز می‌شد، در قطب شمال سرچشمه گرفته و سپس به سمت جنوب رانده شده است. سپس همان ایده توسط مورخ نازی، هرمان ویرث (Herman Wirth)، در کتابش *The Dawn of Humanity* بیشتر محبوب شد. اوولا از دیدگاه تاریخی به این ایده شک داشت، اما احساس می‌کرد که در سطح اسطوره‌ای به‌خوبی کار می‌کند.

ایده‌ی یک مادرسالاری اولیه از تحقیقات مورخ حقوق سوئیسی، یوهان یاکوب باخوفن (Johann Jakob Bachofen)، و کتاب او در سال ۱۸۶۱، *Mother Right: An Investigation of the Religious and Juridical Character of Matriarchy in the Ancient World* ، نشأت می‌گرفت. اگرچه ایده‌ی یک مادرسالاری تاریخی امروزه محبوب‌تر از ایده‌های مربوط به نژاد آریایی است و توسط برخی فمینیست‌ها و به‌ویژه در جنبش الهه‌ی نئوپاگان با شور و شوق پذیرفته شده است، اما کتاب باخوفن اکنون به اندازه‌ی کتاب تیلاک بی‌اعتبار است، اما برای مدت طولانی بسیار تأثیرگذار بود. برای مثال، این یک منبع اصلی برای ایده‌ی مارکسیستی کمونیسم اولیه بود که آن نیز مادرسالار تلقی می‌شد. ایده‌ی مادرسالاری باستانی پشت شور و شوق برخی فمینیست‌ها برای بت‌پرستی و شمنیسم است که مادرسالار تلقی می‌شوند تا پدرسالار. بنابراین، ایده‌ی اوولا از یک عصر نقره‌ای مادرسالار، امروزه فراتر از سنت‌گرایان جذابیت خود را حفظ کرده است، حتی اگر ایده‌ی او از یک عصر طلایی شمالگانی چنین نباشد.

انطباق اوولا از طرح تاریخی کلان گنون، منبع سه جفت نظری بود که برای سنت‌گرایی او مهم بودند: یک جفت مرد-زن، مطابق با یک جفت خورشیدی-قمری، که از باخوفن وام گرفته شده بود؛ یک جفت جنگجو-برده، که از نیچه وام گرفته شده بود؛ و یک جفت شمال-جنوب، که او گاهی آن را به‌عنوان یک جفت آریایی-آسیایی بیان می‌کرد و گاهی به یک جفت شمال غربی-جنوب شرقی تبدیل می‌شد. بنابراین، در حالی که گنون وجود یک نژاد آریایی را انکار می‌کرد، اوولا چنین نمی‌کرد. چنین موضعی در آن زمان هنوز نسبتاً رایج بود، زیرا هولناکی یهودستیزی نازی هنوز واژه‌ی «آریایی» را از کاربرد عمومی خارج نکرده بود. یهودستیزی اوولا در ادامه با عمق بیشتری بررسی می‌شود، اما در اینجا باید توجه داشت که این موضوع در مرکز کار او قرار ندارد. او هم به یهودیان و هم به مسئله‌ی نژاد به‌طور کلی تنها نقشی جزئی و ثانویه در اکثر تحلیل‌های خود اختصاص داد.

البته این بدان معنا نیست که یهودستیزی او را می‌توان از نظر اخلاق توجیه کرد و او قطعاً بیشتر از گنون یک نژادپرست بود. اما آنچه مرکزی بود، جفت‌های شمال-جنوب (یا شمال غربی-جنوب شرقی)، مرد-زن و جنگجو-برده بود. جفت آخر، تمایز نظری نیچه بین اخلاق اربابان نجیب با اراده‌ی قوی، که او آن را با بت‌پرستی مرتبط می‌دانست، و اخلاق بردگان ناتوان‌کننده با اراده‌ی ضعیف، که او آن را با مسیحیت و دموکراسی مرتبط می‌دانست، را اصلاح می‌کرد.

همان‌طور که اوولا طرح تاریخی کلان گنون را اصلاح کرد، طرح سه‌گانه‌ی کوچک‌تر او را نیز اصلاح کرد و مراحل اضافی به آن افزود. تاریخ اروپایی اوولا با یک عصر طلایی از جنگجویان در امپراتوری روم آغاز می‌شود. سپس با مسیحیت انحطاط می‌آید که او به پیروی از نیچه، آن را دینی برای بردگان می‌دانست، و پس از آن یک بهبودی موقت برای جنگجویان با آرمان شوالیه‌گری قرون وسطایی، به‌ویژه در طول قرن دوازدهم تحت رهبری بارباروسا، امپراتور مقدس روم، فردریک اول هوهنشتاوفن، می‌آید. سپس یک انحطاط بیشتر از طریق رنسانس و به‌ویژه اصلاحات دینی (Reformation) می‌آید که در نهایت به مدرنیته منجر می‌شود.

درون طرح اصلاح‌شده و کوچک‌تر اوولا، یک پویایی شمال-جنوب نیز وجود دارد. اولاً، تمدن یونان، که در اصل آریایی و بنابراین شمالی بود، دموکراسی را از آسیای صغیر، در جنوب شرقی، پذیرفت. آن تأثیرات جنوب شرقی، عناصری از دنیای باستان بودند که رنسانس آن‌ها را احیا کرد. ثانیاً، هوهنشتاوفن‌ها، به‌عنوان نوردیک-ژرمنیک، کمتر از دیگر کاتولیک‌ها تحت تأثیرات جنوبی قرار گرفته بودند.

روایت تاریخی اوولا، مانند روایت گنون، یک روایت انحطاط بود. با این حال، از ودانتا به سمت مدل یونانی-رومی حرکت کرد و یک جفت شمال-جنوب را که از تیلاک گرفته شده بود (و توسط نازی‌ها نیز استفاده می‌شد) و یک جفت زن-مرد را که از باخوفن گرفته شده بود (و توسط مارکسیست‌ها نیز استفاده می‌شد)، در خود جای داد. همچنین ایده‌هایی از جنگجویان را در خود جای داد که، همان‌طور که در فصل‌های بعدی خواهیم دید، جایگاه مهمی در اندیشه‌ی او دارند.

روایت تاریخی شوآن

فریتیوف شوآن، در مقابل، بسیار به طرح سه‌گانه‌ی گنون پایبند بود، اما روایت اسطوره‌ای برگرفته از ودانتا را با روایت یهودی-مسیحی ادغام کرد و گاهی از مفهوم هبوط (the Fall) به جای مفهوم انحطاط گنون و گاهی از نوعی عصر مسیحایی به جای یک چرخه‌ی جدید پیش‌بینی می‌کرد. این امر بازتاب‌دهنده‌ی احیای کلی دین توسط شوآن است.

شوآن می‌نویسد: «تمدن‌های سنتی، با وجود نواقص اجتناب‌ناپذیرشان، مانند دیوارهای دریایی هستند که برای جلوگیری از موج فزاینده‌ی دنیوی‌گری، خطا، خرابکاری و هبوطی که بی‌وقفه تکرار می‌شود، ساخته شده‌اند؛ این هبوط روزبه‌روز تهاجمی‌تر می‌شود، اما به نوبه‌ی خود توسط فوران نهایی آتش الهی، همان آتشی که سنت‌ها تبلورهای زمینی آن بوده‌اند و همیشه بوده‌اند، مغلوب خواهد شد».[11] «انسان، پس از بستن راه دسترسی به بهشت و تکرار چندین باره‌ی هبوط اولیه‌ی خود در محدوده‌هایی تنگ‌تر، در نهایت شهود خود را از هر آنچه از او فراتر می‌رود، از دست داده است».[12]

برخی از توصیفات پایان چرخه نیز به روایت یهودی-مسیحی نزدیک‌تر از روایت هندو بودند. شوآن می‌نویسد که در پایان چرخه، «موانع جداکننده بین جهان‌های سنتی مختلف از بین خواهد رفت؛ به عبارت دیگر، می‌توانیم بگوییم که "مسیح"، که برای هندوها کالکی آواتارا (Kalki Avatāra) و برای بودایی‌ها بوداسف مایتریا (Bodhisattva Maitreya) خواهد بود، سنت ازلی را باز خواهد گرداند».[13] «مسیح» ممکن است در گیومه باشد و با کالکی آواتارا و بوداسف مایتریا مقایسه شود، اما ایده‌ی اصلی هنوز همان ایده‌ی مسیحی از مسیح به‌عنوان مسیحا است، نه ایده‌ی گنون از یک چرخه‌ی جدید از یوگاها.

شوآن، مانند اوولا، از جفت آریایی و سامی (Semitic) استفاده می‌کرد، اما مانند دیگر سنت‌گرایان، استفاده‌ی چندانی از مفهوم نژاد در روایت تاریخی خود نمی‌کرد. او آریایی و سامی را به‌عنوان گروه‌های زبانی می‌دید، همان‌طور که محققان زبان‌شناسی هنوز هم چنین می‌کنند، هرچند اکنون عموماً به جای زبان‌های آریایی، به زبان‌های «هندواروپایی» اشاره می‌کنند (عبری و عربی هنوز به‌عنوان سامی طبقه‌بندی می‌شوند). با این حال، او از زبان فراتر رفت و گویشوران زبان‌های آریایی یا سامی را «یک گروه روانشناختی و حتی یک گروه نژادی، حداقل در اصل» می‌دید.[14] او ویژگی‌های خاصی را به این دو گروه نسبت می‌داد - آریایی‌ها متافیزیک‌دان بودند، در حالی که سامی‌ها عارف و اخلاق‌گرا بودند - اما این نوع تحلیل با هیچ درک خاصی از تاریخ مرتبط نبود. شوآن به‌طور خاص مدل گوبینو را رد می‌کرد و استدلال می‌کرد که اختلاط نژادها می‌تواند هم پیامدهای خوب و هم بد داشته باشد. تحلیل او نیز با کلیشه‌های یهودستیزانه‌ی استاندارد که تمایل داشتند تفکر را به آریایی‌ها (متافیزیک) و قانون را به سامی‌ها (اخلاق‌گرایان) نسبت دهند، به‌خوبی مطابقت نداشت. شوآن سامی‌ها را بین یهودیان و اعراب تقسیم می‌کرد و احساس می‌کرد که «روح اولی غنی‌تر اما درون‌گراتر است، در حالی که روح دومی فقیرتر اما گسترده‌تر و از نظر درخشش و جهان‌شمولی بااستعدادتر است».[15] می‌توان گفت که یهودیت در واقع بیشتر از اسلام «درون‌گرا» است، از این نظر که (برخلاف اسلام و مسیحیت) به دنبال تغییر دین هر چه بیشتر مردم نیست. شوآن با حرکت در جهت دیگر، هم آریایی‌ها و هم سامی‌ها را «سفیدپوست» می‌دانست و ویژگی‌های مشترکی داشتند که با ویژگی‌های نژادهای «زرد» و «سیاه» متفاوت بود.

نظریات نژادی شوآن، که بیش از همه در مقاله‌ای درباره‌ی «معنای نژاد»، که اولین بار در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، بیان شده است،[16] اکنون خوانشی عجیب و ناساز دارند. او با استناد به انسان‌شناسی نژادی قرن نوزدهم، در مورد اهمیت انواع فک پیش‌آمده (prognathous) و صاف (orthognathous) بحث می‌کند و کلیشه‌های او از نژادهای مختلف شامل بحث در مورد اهمیت رقص و طبل برای نژاد «سیاه» است که تصور می‌شود در حالت معصومیت در آفریقا زندگی می‌کند. هر چقدر هم که این بحث‌ها قابل‌توجه (و در واقع قابل‌اعتراض) باشند، نه از نظریه‌ی سنت‌گرایانه نشأت می‌گیرند و نه به آن کمک می‌کنند. گنون یک نژادپرست نبود، در حالی که اوولا بود و نژادپرستی را در سنت‌گرایی خود ادغام کرد. شوآن شاید حتی بیشتر از اوولا یک نژادپرست بود و قابل‌توجه است که او هنوز در سال ۱۹۵۸ از اصطلاح «آریایی» استفاده می‌کرد، اما نژادپرستی را در سنت‌گرایی خود ادغام نکرد.

روایت تاریخی نصر

نسخه‌ی نهایی روایت تاریخی سنت‌گرایانه توسط یک سنت‌گرای جوان‌تر، سید حسین نصر، فیلسوف ایرانی تحصیل‌کرده در آمریکا و از پیروان شوآن، تولید شد. نصر در مؤسسه‌ی فناوری ماساچوست (MIT) تحصیل

کرد و سپس در سال ۱۹۵۸ دکترای خود را در دانشگاه هاروارد در زمینه‌ی کیهان‌شناسی اسلامی قرون وسطی گرفت. او به شیوه‌ای که هیچ سنت‌گرای پیشین نبود، در تحقیقات مدرن آموزش دیده بود. او روایت سنت‌گرایانه‌ی دنیای باستان و رنسانس را اصلاح کرد و آن را بسیار بیشتر با درک‌های علمی عموماً پذیرفته‌شده هماهنگ کرد.

نصر دوره‌ی اولیه‌ی تمدن یونان را مطابق با یک الگوی عمومی‌تر می‌دانست، زیرا «یونانیان باستان کیهان‌شناسی‌ای شبیه به دیگر مردمان آریایی دوران باستان داشتند».[17] یونانیان سپس با ارسطو به سمت عقل‌گرایی حرکت کردند، اما عقل‌گرایی هرگز به‌طور کامل پیروز نشد و آموزه‌های سنتی در اسکندریه‌ی اواخر دوران باستان دوباره خود را تثبیت کردند. در روایت نصر، دو گرایش تثبیت شد: یک متافیزیک نوافلاطونی با منشأ اسکندریه‌ای که در آثار فیلسوف مسلمان قرن یازدهم، ابن سینا، بیشتر توسعه یافت، و یک عقل‌گرایی ضدمتافیزیکی که در آثار فیلسوف مسلمان قرن دوازدهم، ابن رشد، نمایندگی می‌شد. در حالی که رویکرد ابن سینا در جهان اسلام پیروز شد، رویکرد ابن رشد در غرب مسیحی پیروز شد و راه را برای توسعه‌ی یک علم طبیعی و یک فلسفه‌ی مدرن که متافیزیک را کاملاً حذف می‌کرد و با قطع ارتباط بین جهان و امر متعالی، به نابودی محیط‌زیست کمک می‌کرد، هموار کرد.

نسخه‌ی نصر از روایت انحطاط سنت‌گرایانه، همان‌طور که در یک سری سخنرانی‌ها در دانشگاه شیکاگو در سال ۱۹۶۶ ارائه شد، بر دانش عمیق او از تاریخ فلسفه استوار بود و به نتایج بسیار مشابهی با نتایج گنون می‌رسید، در حالی که از نظر آکادمیک قابل‌احترام باقی می‌ماند. نصر بعدها به مسئله‌ی رنسانس بازگشت و باز هم درک پیچیده‌تری را اتخاذ کرد. او پذیرفت که رنسانس شاهد «کشف مجدد افلاطون‌گرایی و هرمسی‌گرایی، و علاقه‌ی شدید به ابعاد باطنی اندیشه‌ی یونانی-اسکندریه‌ای به‌طور کلی و با این حال [همچنین] جنبش‌هایی علیه دیدگاه باطنی، علاقه به فلسفه و عمل جادو، و در عین حال مخالفت شدید با آن بود. حیات فکری رنسانس مانند ارابه‌ای به نظر می‌رسد که توسط چندین اسب هدایت می‌شود که برای مدت کوتاهی با هم حرکت می‌کنند تا اینکه ارابه واژگون می‌شود و هر اسب در جهتی متفاوت می‌تازد».[18] با این حال، در نهایت، رنسانس هنوز هم بذر مدرنیته را کاشت.

انتظار می‌رفت که اصلاحات نصر، روایت سنت‌گرایانه را در میان دانشگاهیان غربی قابل‌قبول‌تر کند، اما این اتفاق نیفتاد. خود نصر توسط بسیاری از دانشگاهیان پذیرفته شد، اما سنت‌گرایی نه. روایت پیچیده‌تر او نیز چندان مورد استقبال قرار نگرفت، شاید دقیقاً به این دلیل که بسیار پیچیده بود. این سؤال را مطرح می‌کند که جذابیت اصلی روایت سنت‌گرایانه تا چه حد مدیون سادگی آن بود.

در نهایت، یک توضیح در مورد استفاده‌ی نصر از اصطلاح «آریایی» حتی پس از آنکه عمدتاً از کاربرد علمی خارج شده بود، لازم است. این ممکن است بازتاب‌دهنده‌ی استفاده‌ی شوآن باشد و همچنین ممکن است بازتاب‌دهنده‌ی ریشه‌های ایرانی نصر باشد. ناسیونالیسم ایرانی اوایل قرن بیستم تأکید می‌کرد که ایرانیان آریایی هستند (این دو کلمه حتی ریشه‌ی مشترکی دارند) و یکی از عناوین شاه، **آریامهر** (Aryamehr) به معنای «نور آریایی‌ها» بود. نصر در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ حتی رئیس دانشگاه آریامهر در تهران بود. با وجود استفاده‌ی او از اصطلاح «آریایی»، نژادپرستی تنها به‌ندرت در آثار او قابل‌مشاهده است.

نتیجه‌گیری

روایت تاریخی سنت‌گرایانه پس از حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه، دومین بنیان فلسفه‌ی سنت‌گرایی است. این روایت، اساس نقدی بر مدرنیته است که در فصل بعد بررسی خواهیم کرد و برای پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی بنیادین است. این روایت هم کاملاً استاندارد و هم کاملاً اصیل است. استاندارد است زیرا بر دو تا از شناخته‌شده‌ترین روایت‌ها، یعنی طرح سه‌گانه‌ی دوره‌بندی (هرچند اوولا آن را پیچیده کرد) و طرح‌های مختلف اسطوره‌ای: یونانی-رومی برای اوولا و یهودی-مسیحی برای شوآن، استوار است. غیرمعمول است زیرا روایتی از انحطاط است تا پیشرفت. با توجه به اینکه بسیاری از مردم با حسی از وحشت به حال و آینده می‌نگرند، این امر اهمیت زیادی دارد.

روایت سنت‌گرایانه بی‌سابقه نیست، زیرا روایت‌های پیشرفت عمدتاً به دوره‌ی پیش از جنگ جهانی اول تعلق دارند و از آن زمان به بعد، روایت‌های انحطاط، از گوبینو تا اشپنگلر و هانتینگتون، غالب بوده‌اند. روایت سنت‌گرایانه تا حدی بر این تاریخ‌های جهانی انحطاط استوار است. با این حال، اصیل است زیرا عصر مدرن را در تقابل با یک عصر طلایی از هماهنگی و نظم مقدس که در آن انسان‌ها و خدایان با هم زندگی می‌کردند، تعریف می‌کند. این همچنین توصیفی از عصر طلایی دیگر طرح‌ها، از جمله یونانی-رومی و یهودی-مسیحی است، اما در زمان گنون، هیچ‌یک از این توصیفات کلاسیک دیگر چندان جدی گرفته نمی‌شد. روایت سنت‌گرایانه همچنین اصیل است زیرا طرح اسطوره‌ای مورد استفاده‌ی گنون، طرح هندو است که به ظهور اصطلاح کالی‌یوگا برای توصیف عصر آینده منجر می‌شود. این اصطلاح برای سنت‌گرایان و هوادارانشان به همان اندازه مهم است که اصطلاح «عصر دلو» زمانی برای هیپی‌ها بود.

در نهایت، روایت تاریخی سنت‌گرایانه گاهی تا حدودی نژادپرستانه است. گنون وجود یک نژاد «آریایی» را انکار می‌کرد و نصر گاهی از این اصطلاح استفاده می‌کرد، اما هیچ‌کدام نژادپرستی را در سنت‌گرایی خود ادغام نکردند. شوآن مقاله‌ای به‌طور قابل‌توجهی قابل‌اعتراض درباره‌ی «معنای نژاد» نوشت، اما باز هم نژادپرستی را در سنت‌گرایی خود ادغام نکرد. در مقابل، اوولا چنین کرد. با این حال، روایت تاریخی او بسیار کمتر از روایت گوبینو به نژادپرستی متکی است.
روایت تاریخی سنت‌گرایانه، همان‌طور که گفته شد، اساس نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته است. اکنون به بررسی این نقد خواهیم پرداخت.

فصل ۵
نقد سنت‌گرایانه بر مدرنیته (The Traditionalist Critique of Modernity)

روایت تاریخی سنت‌گرایی به نقدی از مدرنیته می‌انجامد که به اندازه‌ی حکمت خالده (perennialism) برای سنت‌گرایی بنیادین است. این نقد، همانند حکمت خالده و روایت تاریخی سنت‌گرایی، بر پایه‌ی سنتی طولانی در اندیشه‌ی غرب بنا شده است. اما این نقد فراگیرتر و جامع‌تر است.

از زمان شکل‌گیری دوره‌بندی سه‌گانه‌ی باستان، قرون وسطی و مدرن، همواره بحث و اختلاف‌نظر درباره‌ی ویژگی‌های اصلی مدرنیته وجود داشته است. در ابتدا، برخی بر بازیابی دانش باستان تأکید داشتند. از دوران روشنگری، و به‌ویژه از اواسط قرن نوزدهم، دانشمندان علوم اجتماعی اغلب بر عقلانیت و فردگرایی تأکید کرده و هر دو را تقویت‌شده توسط سکولاریزاسیون می‌دیدند و به پیشرفت بیشتر به سوی مدرنیته یا حتی پست‌مدرنیته چشم دوخته بودند. در این فصل، ابتدا این درک مثبت از مدرنیته را بررسی خواهیم کرد.

با این حال، همه چنین دیدگاه مثبتی ندارند. همان‌طور که خواهیم دید، تصویر تا حدودی آرمان‌گرایانه‌ی مدرنیته به‌عنوان عقلانیت و فردگرایی سکولار، بارها به چالش کشیده شده است، از جمله توسط سنت‌گرایان که مدرنیته را کالی‌یوگا یا عصر نزاع می‌بینند. این همان موضعی است که این فصل سپس به بررسی آن خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که چگونه این دیدگاه از یک سو با درک مثبت از مدرنیته موافق است اما از سوی دیگر، اساساً آن را به چالش می‌کشد، و چگونه همچنین از یک سو با چالش‌های پیشین علیه درک مثبت موافق است، اما این چالش‌ها را فراتر برده و آن‌ها را در یک کل کامل ادغام می‌کند.

مدرنیته‌ی آرمانی (Ideal modernity)

دوره‌بندی سه‌گانه‌ای که از اندیشه‌های پترارک و دیگر متفکران ایتالیایی پدید آمد، ناگزیر به این پرسش منجر شد که ویژگی‌های دوره‌ی مدرن کنونی چه می‌تواند باشد و سرانجام به استفاده از اصطلاح «مدرنیته» برای توصیف آن ویژگی‌ها انجامید.

در طول قرن هفدهم، بحث مشهوری درباره‌ی «قدما و مدرن‌ها» در فرانسه درگرفت که به درک‌های گوناگونی از ویژگی‌های مدرنیته منجر شد. کسانی که طرف قدما را می‌گرفتند، بر برتری فرهنگ باستان تأکید داشتند، در حالی که طرفداران مدرن‌ها بر برتری فرهنگ مدرن اصرار می‌ورزیدند. شارل پرو (Charles Perrault) در کتاب *Parallel of the Ancients and the Moderns* ، که در پایان قرن هفدهم منتشر شد، برای اثبات برتری مدرن‌ها به این نکته اشاره کرد که هومر مشکلی با این ایده که زئوس همسرش را کتک بزند، نداشت، کاری که یک فرانسوی مدرن و مؤدب انجام نمی‌داد.

با این حال، برداشت‌های کنونی ما از مدرنیته کمی دیرتر ظاهر شدند. به گفته‌ی یورگن هابرماس (Jürgen Habermas)، مدافع بزرگ معاصر آلمانی ارزش‌های روشنگری، «هگل اولین فیلسوفی بود که مفهوم روشنی از مدرنیته را توسعه داد».[1] این هگل بود که ایده‌ی (Zeitgeist) یا «روح زمانه» را توسعه داد و پرسید که روح زمانه‌ی کنونی چیست. با توجه به اینکه او یک فیلسوف بود و به‌ویژه به «روح» علاقه داشت، ویژگی‌های زمانه‌اش که بر آن‌ها تأکید می‌کرد، تا حدودی انتزاعی بودند: آزادی و عقلانیت. یکی از جنبه‌های آزادی، فردگرایی (individualism) بود. هگل معتقد بود که در زندگی عمومی، قانون مدنی فضا را برای پیگیری عقلانی منافع شخصی فراهم می‌کند. در سیاست، افراد می‌توانستند در فرآیند سیاسی مشارکت کنند. در حوزه‌ی خصوصی، فردگرایی وجود داشت که بعدها توسط هابرماس به‌عنوان «استقلال اخلاقی و خودشکوفایی» درک شد.[2] در مدرنیته، این سه حوزه – زندگی عمومی، سیاست و حوزه‌ی خصوصی – به‌طور فزاینده‌ای از یکدیگر مستقل می‌شدند، برخلاف دوره‌های پیشین که توسط دین به هم پیوسته بودند. این درک پایه‌ای از مدرنیته است که دیگران سپس آن را توسعه دادند و سنت‌گرایی آن را به چالش کشید.

یک نظریه‌پرداز بعدی و به همان اندازه مهم مدرنیته، جامعه‌شناس آلمانی ماکس وبر (Max Weber) بود که بین اقتدار کاریزماتیک، سنتی و عقلانی-بوروکراتیک تمایز قائل شد و سومی را با مدرنیته یکی دانست. اقتدار کاریزماتیک چیزی است که یک رهبر دینی مانند یک پیامبر دارد، اقتدار سنتی چیزی است که یک پادشاه دارد، و اقتدار عقلانی-بوروکراتیک چیزی است که یک نامه‌ی دولتی دارد. وبر به شکلی مشهور استدلال کرد که اخلاق پروتستانی در ریشه‌ی سرمایه‌داری قرار دارد و مدرنیته و عقلانیت را با افول اشکال قدیمی‌تر دین (کاتولیک) مرتبط دانست. او اصطلاح **افسون‌زدایی** (*Entzauberung*) را برای توصیف این پدیده ابداع کرد.

اگرچه درک‌های هگل و وبر از مدرنیته هر دو از مفاهیم انتزاعی و فرهنگی نشأت می‌گرفت، اما آن‌ها همچنین به پایه‌های نهادی مدرنیته نیز توجه داشتند: قانون مدنی، نظام‌های سیاسی، استقلال حوزه‌ی خصوصی و بوروکراسی. یک نظریه‌پرداز بزرگ دیگر قرن نوزدهم، کارل مارکس، این ترتیب را معکوس کرد و در درجه‌ی اول نه بر نهادها، بلکه بر زیربناهای مادی و اقتصادی آن‌ها که زیربنای مدرنیته نیز بودند، تأکید کرد. او پیشنهاد کرد که آنچه زیربنای همه‌چیز است، سرمایه‌داری بورژوایی است. بنابراین، سرمایه‌داری که به‌عنوان تمدن صنعتی نیز شناخته می‌شود، در کنار عقلانیت، سکولاریزاسیون و آزادی، به یکی از ویژگی‌های مدرنیته تبدیل شد.

مارکس و انگلس همچنین مدرنیته را که آن را «عصر بورژوایی» می‌نامیدند، بر حسب تغییر توصیف کردند. «انقلاب مداوم در تولید، آشفتگی بی‌وقفه‌ی تمام شرایط اجتماعی، عدم قطعیت و هیجان همیشگی، عصر بورژوایی را از تمام اعصار پیشین متمایز می‌کند. تمام روابط ثابت و منجمد... از میان می‌روند، و تمام روابط نوبنیاد پیش از آنکه بتوانند استخوان‌بندی شوند، کهنه می‌شوند. هر آنچه جامد است، در هوا دود می‌شود».[3] این دیدگاه توسط شاعر فرانسوی شارل بودلر (Charles Baudelaire) تکرار شد که برای او «مدرنیته، امر گذرا، زودگذر و محتمل است».[4] بنابراین، احتمال و سرعت فزاینده‌ی تغییر به ویژگی‌های مدرنیته اضافه شد. در واقع، این تصور گسترده وجود دارد که تغییر با سرعتی روزافزون رخ می‌دهد، تصوری که برخی آن را یک خطای دید می‌دانند: چون ما درباره‌ی رویدادهای دوره‌های اخیر بیشتر از دوره‌های پیشین می‌دانیم، به نظر می‌رسد دوره‌های اخیر حاوی رویدادهای بیشتری نسبت به دوره‌های پیشین هستند.

تنها مارکس نبود که درک او از مدرنیته بر زیربناهای مادی آن متمرکز بود. دیگران نیز فراتر از آزادی، نهادها و سرمایه‌داری، به عواملی مانند شهرنشینی، وسایل ارتباطی، فناوری و تغییرات جمعیتی پرداختند. این رویکرد مادی‌گرا با برچسب‌گذاری آن به‌عنوان مطالعه‌ی «مدرنیزاسیون» از مطالعه‌ی مدرنیته متمایز شد. مدرنیزاسیون که مادی است، ممکن است مدرنیته را که انتزاعی است، تولید کند. با این حال، حفظ این تمایز همیشه آسان نیست. برای مثال، اکتشافات علمی ممکن است هم مادی و بنابراین جنبه‌ای از مدرنیزاسیون، و هم انتزاعی و بنابراین جنبه‌ای از مدرنیته باشند. شاید دانش علمی و روش علمی جنبه‌هایی از مدرنیته هستند، در حالی که کاربردهای آن دانش، جنبه‌هایی از مدرنیزاسیون هستند.

بنابراین، یک درک از مدرنیته، آن را حالتی از عقلانیت، آزادی، فردگرایی، استقلال اخلاق و خودشکوفایی می‌داند که همگی توسط سکولاریسم، سرمایه‌داری و اقتدار عقلانی-بوروکراتیک، و شاید همچنین توسط مدرنیزاسیون در قالب شهرنشینی، وسایل ارتباطی، فناوری و تغییرات جمعیتی، پشتیبانی می‌شوند. با این حال، این درک مثبت بارها به چالش کشیده شده است، ابتدا توسط فیلسوفان و متفکران از مارکس تا هانا آرنت، و سپس توسط سنت‌گرایان.

مدرنیته‌ی مورد نقد (Modernity critiqued)

همه‌ی دیدگاه‌ها نسبت به مدرنیته چندان مثبت نبودند. مادی‌گرایی عقل‌گرایانه‌ی روشنگری به‌سرعت توسط نویسندگان، شاعران و هنرمندان به چالش کشیده شد، همان‌طور که آیزایا برلین در بحث خود درباره‌ی «ضدروشنگری» اشاره کرد، و این چالش به دیدگاه مادی‌گرایانه‌ی عقل‌گرایانه از مدرنیته نیز گسترش یافت. شور و شوق جنبش رمانتیک برای قرون وسطی، احیای گوتیک و پیشارافائلی‌ها، همگی به‌طور صریح یا ضمنی، نقدهایی بر مدرنیته بودند. حتی هگل نیز مشکلی را در مدرنیته شناسایی کرد: **ازخودبیگانگی** (alienation). فرد ممکن بود دقیقاً نبیند که آزادی‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی چقدر به خودشکوفایی فردی کمک می‌کنند و در عوض، استقلال را تنها به‌عنوان جدایی و انزوا تجربه کند. وبر فراتر رفت و به این خطر اشاره کرد که نظام‌های مدرن ممکن است افراد را در یک «پوسته‌ی پولادین» (*stahlhartes Gehäuse*) که اغلب در انگلیسی «**قفس آهنین**» (iron cage) نامیده می‌شود، به دام بیندازند. تأثیر منفی قفس آهنین بوروکراسی در آثار نویسنده‌ی سوررئالیست اتریشی-مجارستانی، فرانتس کافکا (Franz Kafka)، بررسی شد.

ازخودبیگانگی مشکلی بود که مارکس نیز آن را به‌تفصیل بررسی کرد. برای هگل، مشکل این بود که یک فرد مدرن احساس ازخودبیگانگی کند؛ برای مارکس، مشکل این بود که مردم مدرن، به‌طور عینی، ازخودبیگانه اند. کارگر صنعتی در اصل خودمختار بود، اما در عمل نمی‌توانست در یک نظام سرمایه‌داری به‌طور خودمختار رفتار کند. کارگران از محصولات کار خود بیگانه بودند و بنابراین نمی‌توانستند از آن خودشکوفایی کسب کنند. انسان‌ها به‌طور کلی تحت سلطه‌ی نیروهای عظیم غیرشخصی بودند که نمی‌توانستند آن‌ها را کنترل کنند، «مانند جادوگری که دیگر قادر به کنترل نیروهای جهان زیرین که با افسون‌هایش فراخوانده، نیست».[5] مارکسیسم عموماً به‌عنوان نقدی بر سرمایه‌داری درک می‌شود، اما نقدی بر مدرنیته نیز بود. با کمک نقد مارکسیستی، ازخودبیگانگی تقریباً به همان اندازه‌ی عقل‌گرایی به یک ویژگی تثبیت‌شده‌ی مدرنیته تبدیل شده است.

استدلال مشابهی تقریباً در همان زمان توسط منتقد هنری و سوسیالیست انگلیسی، جان راسکین (John Ruskin)، ارائه شد که با کنایه نوشت که ایده‌ی «تقسیم کار» اشتباه فهمیده شده است: آنچه در واقع توسط سرمایه‌داری مدرن تقسیم می‌شد، انسان‌ها بودند، «تقسیم‌شده به قطعات صرفی از انسان – شکسته به تکه‌های کوچک و خرده‌های زندگی» توسط سرمایه‌داری صنعتی. کارخانه‌ها مردم را به ابزار تبدیل می‌کردند و برای این کار، برای اینکه «انگشتانشان را مانند چرخ‌دنده‌ها درجه‌بندی کنند و بازوهایشان را مانند پرگارها منحنی بزنند، باید آن‌ها را از انسانیت تهی کنید».[6]

برخی از نقدهای مدرنیته نه بر اساس سوسیالیسم، بلکه بر اساس دین بودند. فیلسوف دانمارکی، سورن کی‌یرکگور (Søren Kierkegaard)، از اینکه «وضعیت کنونی جهان» یک بیماری است، ابراز تأسف می‌کرد. کلام خدا به دلیل تمام هیاهویی که جهان از طریق «ارتباطات پوچ [که] صرفاً برای تکان دادن حواس یا تحریک توده‌ها، جمعیت، افکار عمومی طراحی شده، هیاهو!» ایجاد می‌کرد، شنیده نمی‌شد. کی‌یرکگور ادامه داد: «همه‌چیز به‌زودی زیر و رو می‌شود: ارتباطات به‌زودی از نظر معنا به پایین‌ترین سطح خود می‌رسد و همزمان، وسایل ارتباطی از نظر سرعت و گردش کلی به بالاترین سطح خود می‌رسند».[7] نگرانی درباره‌ی تأثیر منفی رسانه‌ها قدیمی‌تر از آن است که ممکن است فکر کنیم.

نقد فریدریش نیچه (Friedrich Nietzsche) از مدرنیته بر اساس درک او از پیامدهای «**مرگ خدا**» بود، تحولی که او، برخلاف کی‌یرکگور، کاملاً از آن متأسف نبود، زیرا احساس می‌کرد که مسیحیت ارزش‌های طبیعی را معکوس می‌کند، فرآیندی که او آن را «وارونگی ارزش‌ها» (transvaluation) می‌نامید. با این حال، مرگ خدا می‌توانست به پوچ‌گرایی (nihilism) و جامعه‌ای منجر شود که ساکنان آن «**واپسین انسان**» (*letzter Mensch*)، که معمولاً به انگلیسی «last man» ترجمه می‌شود، ساکن دنیای مدرن بود. در سال ۱۸۸۳، نیچه درباره‌ی «حقیرترین انسان... واپسین انسانی که همه‌چیز را کوچک می‌کند، نوشت. نسل او مانند نسل کک زمینی، ریشه‌کن‌نشدنی است». واپسین انسان نیچه با بهت‌زدگی می‌پرسد: «عشق چیست؟ آفرینش چیست؟ اشتیاق چیست؟ ستاره چیست؟»[8] گاهی به نظر می‌رسد نیچه به همان اندازه که فلسفه می‌نوشت، شعر می‌سرود. به‌طور جایگزین (و ترجیحاً)، مرگ خدا می‌توانست به توسعه‌ی یک موجود برتر، یک **آبَرانسان** (*Übermensch*)، فارغ از محدودیت‌های سنت و اخلاق متعارف منجر شود.

در فرانسه، الهی‌دان کاتولیک غیرروحانی، ژاک ماریتن (Jacques Maritain)، نیز مدرنیته را نقد کرد، به‌ویژه در کتاب خود در سال ۱۹۲۲، (Antimodern). این کتاب هم‌زمان با نقدهای سنت‌گرایانه‌ای بود که به‌زودی به آن‌ها خواهیم پرداخت و رویکرد مشابهی داشت. ماریتن استدلال می‌کرد که ممکن است از قرون وسطی پیشرفت فنی حاصل شده باشد، اما معنویت افول کرده و «یک جهان طبیعت‌گرا، که توسط علمی مادی، مکانیکی و خشن به خدمت غرور و تجمل انسانی درآمده و در زندگی سیاسی و اقتصادی کاملاً با اراده‌ی نفرت‌انگیز اربابی که خدا نیست، پیکربندی شده است» را به جا گذاشته است.[9]

جنگ جهانی دوم به نقدهای جدیدی از مدرنیته منجر شد. این نقدها آن‌قدر شناخته‌شده هستند که ذکر چند نام کافی است. نقد مشهور هانا آرنت (Hannah Arendt) از توتالیتاریسم، نقدی از مدرنیته را نیز در بر داشت. برای آرنت، مدرنیته شامل از دست دادن سنت، دین و اقتدار بود و پیامدهای مشکل‌ساز این فقدان‌ها در شیوه‌هایی که انسان‌ها عمدتاً به کارگران مزدور به جای کنشگران و کارگران آزاد تبدیل شده بودند و در

شیوه‌ای که مدیریت بوروکراتیک پدید آمده و سپس ظهور توتالیتاریسم را تسهیل کرده بود، آشکار بود. نقد مشابهی توسط دو نظریه‌پرداز برجسته‌ی مکتب فرانکفورت، تئودور آدورنو (Theodor Adorno) و ماکس هورکهایمر (Max Horkheimer)، ارائه شد که با این مشکل روبرو بودند که پیشرفت عقل، علم و دانش، نه به رهایی انسان، آن‌طور که زمانی انتظار می‌رفت، بلکه به بردگی و هولوکاست ختم شده بود.

نقد بنیادی‌تری توسط فیلسوفانی ارائه شد که به جنبش معروف به پست‌مدرنیسم جان بخشیدند. این فیلسوفان، به‌ویژه میشل فوکو (Michel Foucault) و پیر بوردیو (Pierre Bourdieu)، خود مفهوم عقلانیت را از زیر سؤال بردند و نشان دادند که بسیاری از دستاوردهای ظاهری مدرنیته، از آموزش دولتی گرفته تا روانشناسی، در واقع ساختارهایی بودند که در خدمت منافع قدرت بودند و فرهنگ مدرن گاهی نه در خدمت خودشکوفایی، بلکه در خدمت خودسرکوبی بود.

نقدهای مدرنیته در طول دهه‌ی ۱۹۶۰ حتی عمومی‌تر شد، زیرا پادفرهنگ (counterculture) ارزش‌ها و قطعیت‌های مادی‌گرایی غربی را رد کرد و به الگوهای جایگزین روی آورد. 84 بیتل‌ها به یک آشرام در هند رفتند، یوگا در سراسر آمریکای شمالی و بخش‌هایی از اروپا رواج یافت و علاقه به جایگزین‌هایی برای مدرنیته‌ی غربی روزبه‌روز عمومی‌تر شد.

بنابراین، جایگزین‌های معتبری برای برداشت‌های آرمان‌گرایانه‌ی برگرفته از روشنگری هگل از مدرنیته وجود داشت. یک جایگزین برای درک مدرنیته به‌عنوان حالتی از عقلانیت، آزادی، فردگرایی و استقلال اخلاق، درک آن به‌عنوان حالتی از ازخودبیگانگی و پوچ‌گرایی است که در آن واپسین انسان در یک قفس آهنین به دام افتاده و تحت سلطه‌ی نیروهای غیرشخصی غیرقابل‌کنترل یا توتالیتاریسم است. سرمایه‌داری کارگران را از محصولات کارشان بیگانه می‌کند و آن‌ها را به تکه‌ها تقسیم می‌کند یا به ماشین تبدیل می‌کند. یک فرد مدرن نمی‌تواند صدای خدا را از میان هیاهوی پوچ رسانه‌ها بشنود، نمی‌داند عشق چیست یا ستاره چیست و از اربابی پیروی می‌کند که خدا نیست. نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته، که اکنون به آن خواهیم پرداخت، جامع‌تر از هر یک از نقدهای غیرسنت‌گرایانه‌ای است که اکنون بررسی کردیم، اما از بسیاری جهات بازتابی از آن‌ها نیز هست.

مدرنیته از دیدگاه گنون (Guénon’s modernity)

نقد گنون با روایت تاریخی که مدرنیته را با کالی‌یوگا یکی می‌دانست و همچنین با مفهوم او از سنت ازلی مطابقت داشت. ویژگی‌های کالی‌یوگا از متون هندو شناخته شده بود. این دوره‌ای بود که در آن بشریت روزبه‌روز از امر الهی جدا می‌شد، مانند مدرنیته‌ی غربی با مرگ خدای نیچه یا رهایی از دینی که توسط روشنگری جشن گرفته می‌شد. برای هگل و بسیاری از متفکران روشنگری، رهایی از دین به عقل و آزادی اجازه می‌داد تا پیروز شوند. گنون این را برعکس کرد: یک اثر جانبی از پوشیده شدن امر مقدس، پیروزی عقل بود.

برای گنون، مدرنیته نقطه‌ی مقابل سنت بود. این، به نظر اوولا، چیزی بود که کار او را بسیار خاص می‌کرد. نقدهای زیادی از مدرنیته وجود داشت، اما هیچ نقد دیگری به شیوه‌ای که نقد گنون بود، به‌طور ارگانیک با یک «همتای مثبت» مرتبط نبود.[10] مدرنیته به‌عنوان نقطه‌ی مقابل سنت که هنجار است، غیرعادی (abnormal) است – نکته‌ی مهمی که گنون اغلب تکرار می‌کرد. بسیاری از چیزهایی که غربی‌های مدرن فکر

می‌کنند «برای اندیشه‌ی بشری ضروری است»،[11] مانند ایده‌ی «پیشرفت»، در واقع هیچ‌کدام از این‌ها نیستند، بلکه صرفاً مجموعه‌ای از ایده‌ها هستند که از قرن هجدهم در غرب رایج شده‌اند.

مدرنیته با نوع خاصی از ذهنیت مشخص می‌شود و گنون اغلب (و همیشه با تحقیر) به «ذهنیت مدرن» که ذاتاً ضدسنتی است، اشاره می‌کرد. ذهنیت مدرن شامل ایمان به تمدن، پیشرفت و علم و شیفتگی به کنش است. ویژگی‌های مدرنیته شامل رشد فردگرایی و احساسات‌گرایی، آشوب اجتماعی و پیروزی عمومی امر مادی است. گنون استدلال می‌کرد که همه‌ی این‌ها در واقع نقطه‌ی مقابل ویژگی‌های جامعه‌ی سنتی هستند، اما غربی‌های مدرن این را نمی‌فهمند. این فقط جهل نیست: اینکه مسائل به‌عنوان نقطه‌ی مقابل آنچه باید درک شوند، درک شوند، اینکه امر غیرعادی به‌عنوان امر عادی دیده شود، نیز یک ویژگی مدرنیته است. به همین ترتیب، رشد مادی‌گرایی یک علت عمیق‌تر دارد: ماهیت فزاینده‌ی مادی تجلی. عصر اول تقسیم‌ناپذیر بود و با افول ماهیت تقسیم‌ناپذیر عصر اول از طریق مادی‌سازی و تقسیم فزاینده، تجلی از کیفیت به سمت کمیت حرکت می‌کند. کالی‌یوگا قلمرو کمیت است. نقد گنون از مدرنیته در سراسر آثار او یافت می‌شود، اما واضح‌تر از همه در کتاب *The Crisis of the Modern World* ، منتشر شده در سال ۱۹۲۷، و در *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* ، منتشر شده در سال ۱۹۴۵، بیان شده است.[12]

گنون معتقد بود که در غرب مدرن، ایده‌های مرتبط پیشرفت، تمدن و علم، «بت‌های پرستش مدرن» و یک «دین سکولار» هستند که یک «توهم جمعی غول‌پیکر» ایجاد می‌کنند.[13] اکثر مردم فکر می‌کنند که تمدن غربی نتیجه‌ی پیشرفت مادی و اخلاقی است، اما این درست نیست. پیشرفت مادی قطعاً وجود دارد، هرچند کمتر از آنچه عموماً تصور می‌شود، ارزش دارد. امید به افزایش «آسایش جسمانی» توهمی است، زیرا پیشرفت مادی صرفاً نیازهای جدیدی ایجاد می‌کند. «تمدن مدرن به دنبال ایجاد نیازهای مصنوعی بیشتر و بیشتر است».[14] تلاش برای برآوردن این نیازهای مصنوعی و خیالی، مردم را وادار می‌کند تا زمان و انرژی بیشتری را صرف کسب درآمد کنند. بنابراین، پیشرفت مادی در واقع فراغت کمتری تولید می‌کند، نه بیشتر. پیشرفت مادی ممکن است در نهایت کشنده نیز باشد، همان‌طور که بسیاری با دیدن پیشرفت بزرگ در تسلیحات متوجه می‌شوند. گنون در سال ۱۹۳۰ نوشت: «برای تصور اینکه غرب با خودویرانگری به پایان می‌رسد، چه در یک جنگ غول‌پیکر که در مقایسه با آن جنگ اخیر [جنگ جهانی اول] ناچیز به نظر خواهد رسید، یا از طریق اثرات پیش‌بینی‌نشده‌ی محصولی که در صورت دستکاری ناشیانه، قادر به منفجر کردن نه تنها یک کارخانه یا یک شهر مانند گذشته، بلکه یک قاره‌ی کامل باشد، تخیل زیادی لازم نیست».[15] جنگ جهانی دوم قطعاً غول‌پیکر بود و اگرچه به خودویرانگری کامل غرب منجر نشد، اما از بسیاری جهات وحشتناک‌تر از جنگ‌های پیشین بود. هنوز هیچ قاره‌ای منفجر نشده است، اما دستکاری ناشیانه‌ی سلاح‌های اتمی یا سوخت‌های کربنی به‌طور گسترده‌ای بیم آن می‌رود که به پیامدهایی قابل‌مقایسه با آنچه گنون تصور می‌کرد، منجر شود.

پیشرفت اخلاقی، برخلاف پیشرفت مادی، با یک استاندارد عینی قابل‌قضاوت نیست. این امری ذهنی و اغلب یک توهم است، زیرا «کسانی که تمایلاتشان با تمایلات زمانه‌شان هماهنگ است، نمی‌توانند جز اینکه از وضعیت کنونی امور راضی باشند».[16] - یعنی، افرادی که در اخلاق معاصر شریک هستند، ناگزیر وضعیت کنونی امور را به‌عنوان پیشرفت در مقایسه با گذشته درک خواهند کرد.

گنون معتقد بود که پس از باور به پیشرفت و تمدن، باور به علم قرار دارد. کسانی که بیشترین اشتیاق را به پیشرفت علم دارند، عموماً خودشان دانشمند نیستند و در واقع، اغلب کسانی هستند که کمترین درک را از آنچه دانشمندان واقعاً پیشنهاد می‌کنند، دارند. آن‌ها به چیزهایی باور دارند که در واقع درباره‌ی آن‌ها نمی‌دانند. غرب قطعاً در علم برتری داشته است، اما به‌عنوان شکلی از دانش، بسیار محدود است. علم در حوزه‌ی خود معتبر است، اما تنها به این دلیل که آن حوزه بسیار محدود است. آنچه فراتر از آن حوزه قرار دارد - امر معنوی و متعالی - یا نادیده گرفته می‌شود یا گفته می‌شود که غیرقابل‌شناخت یا حتی ناموجود است. اینکه غرب در علوم طبیعی برتری داشته است، بخشی بازتاب‌دهنده‌ی مادی‌گرایی مدرنیته و بخشی بازتاب‌دهنده‌ی شیوه‌ای است که غربی‌های مدرن تمام علاقه خود را به علوم سنتی - آن‌هایی که مانند علم اعداد (نمادگرایی اعداد) با متافیزیک مرتبط هستند - از دست داده‌اند. آن‌ها در چیزهایی برتری دارند که تمدن‌های سنتی آن‌ها را بی‌اهمیت می‌دانستند، مانند شیمی.

برای گنون، علم اهمیت محدودی دارد، به کمیت (اغلب آمار) و آزمایش وابسته است و به واقعیت‌هایی علاقه دارد که کمتر از آن‌هایی که توسط متافیزیک توصیف می‌شوند، جهانی هستند. و تا آنجا که به عقل نیز وابسته است، فلسفه‌ی مدرن بهتر نیست. نمی‌تواند به امر متافیزیکی دسترسی پیدا کند. فلسفه‌ی مدرن، مانند علم مدرن، ابتدا واقعیت‌هایی را که نمی‌توان مستقیماً درک کرد، نادیده می‌گیرد، سپس وجود آن‌ها را انکار می‌کند و در نهایت به وضعیتی کمک می‌کند که در آن غربی‌های مدرن به‌طور فزاینده‌ای قادر به درک هر چیزی که فراتر از حواسشان است، نیستند. جهان غیرفیزیکی که برای همه‌ی تمدن‌های بشری دیگر، گذشته و حال، از چنین اهمیتی برخوردار بود، به سادگی ناپدید می‌شود. در عوض، آنچه مهم می‌شود، چیزی است که بیشترین کمیت را دارد: پول. اقتصاد به علم برتر تبدیل می‌شود.

علم همچنین در قلمرو کنش است، در تقابل با علوم متافیزیکی سنتی که در قلمرو تفکر هستند. تمایل غربی مدرن به کنش بیش از حد توسعه یافته است و بنابراین، مدرنیته با «نیاز به آشفتگی بی‌وقفه، تغییر بی‌پایان و سرعت فزاینده، مطابق با سرعتی که خود رویدادها پشت سر هم اتفاق می‌افتند» مشخص می‌شود.[17] مارکس و بودلر با این نظر مخالف نبودند. گنون معتقد است که این سرعت فزاینده، مشخصه‌ی پایان کالی‌یوگا است: زمان در واقع سریع‌تر می‌گذرد. به همین دلیل است که هر آنچه جامد است، در هوا دود می‌شود.

گنون نه تنها بت‌های پیشرفت، تمدن و علم را محکوم کرد، بلکه به باور به اصالت، فردگرایی و احساسات‌گرایی نیز حمله کرد. او با هگل موافق بود که تأکید بر فرد یک ویژگی حیاتی مدرنیته است، اما این را بسیار متفاوت تفسیر می‌کرد. برای گنون، حقیقت باستانی بود، نه جدید، و قطعاً نه فردی یا «اصیل» به معنای مدرن آن. بنابراین، کسانی که به آنچه جدید است ارزش می‌دهند، ارزش حقیقت باستانی را از دست می‌دهند. تأکید بر اصالت ایده‌های فردی، دسترسی به ایده‌های متافیزیکی واقعی را که نه اصیل هستند و نه مخلوق یا دارایی هیچ فردی، مسدود می‌کند.

رشد فردگرایی با رشد یکنواختی (uniformity) ترکیب می‌شود. این هم در مورد مردم و هم در مورد جوامع صدق می‌کند. دولت‌های متمرکز مدرن با همه‌ی افراد به‌عنوان موجوداتی یکسان رفتار می‌کنند و در واقع تمام تلاش خود را می‌کنند تا آن‌ها را یکسان کنند. «آرمان دموکراتیک... می‌طلبد که یک آموزش واحد به افرادی داده شود که از نظر استعداد بسیار نابرابرند و هم در استعدادها و هم در خلق‌وخو تفاوت‌های زیادی دارند».

[18] دموکراسی و برابری، در عمل و همچنین در اصل، سعی می‌کنند هر فرد را تا حد امکان شبیه به هر فرد دیگری کنند. آموزش یکنواخت در سرکوب توانایی‌های غیرمعمول اقلیت، مؤثرتر از تشویق توانایی‌هایی است که اکثریت ندارند. دانش به سطح متوسط، به پایین‌ترین سطح درک، تقلیل می‌یابد.

در مدرنیته، صنعتگری با صنعت جایگزین می‌شود که محصولات آن استاندارد و یکنواخت هستند. گنون، با تکرار نظر راسکین، با تأسف می‌گوید که «کارگر در صنعت نمی‌تواند چیزی از خود را در کارش بگذارد، و حتی اگر کوچک‌ترین تمایلی به این کار داشته باشد، تلاش زیادی برای جلوگیری از او صورت می‌گیرد».[19] کارگر صنعتی آرمانی در واقع یک ماشین انسانی است. «انسان به‌عنوان خدمتکار ماشین، باید خودش ماشین شود و از آن پس، کارش هیچ‌چیز واقعاً انسانی در خود ندارد».[20] کارگران یکسان در آپارتمان‌های یکسان زندگی می‌کنند و کالاهای یکسان مصرف می‌کنند. کارگر صنعتی تقریباً «یک بدن بدون روح» می‌شود.[21] علاوه بر این، غربی مدرن «می‌خواهد [یکنواختی] را بر دیگر مردمان، همراه با تمام عادات ذهنی و جسمی خود، تحمیل کند تا تمام جهان را یکنواخت سازد، در حالی که همزمان با گسترش محصولات صنعت خود، یکنواختی را بر ظاهر بیرونی جهان تحمیل می‌کند».[22] «پوسته‌ی پولادین» وبر، دیدگاه کافکا از بوروکراسی و ازخودبیگانگی مارکس نیز به نکات مشابهی اشاره دارند.

نه تنها در غرب مدرن کنش بر تفکر ارجحیت دارد، بلکه «احساس قوی‌تر از عقل است».[23] تمدن غربی مدرن احساسی است. برخی امر مادی و امر احساسی را متضاد می‌دانند، اما گنون استدلال می‌کند که در واقع، آن‌ها ارتباط نزدیکی دارند، زیرا احساس «با ماده گره خورده است».[24] این یکی از دلایل افول دین است، همان‌طور که واضح‌تر از همه در پروتستانتیسم دیده می‌شود که یک شکل بسیار مدرن از دین است. پروتستانتیسم منحصراً احساسی و اخلاق‌گرایانه است، تقریباً هیچ علاقه‌ای به عقیده ندارد و هیچ علاقه‌ای به امر متافیزیکی ندارد. پروتستان‌ها سادگی عقیده‌ی دینی را به‌عنوان معیاری برای حقیقت آن می‌دانند، «گویی دین باید برای ابلهان ساخته شده باشد».[25] کسانی که می‌خواهند دین را به دموکراتیک‌ترین شکل آن تقلیل دهند، ناگزیر عنصر باطنی آن را که درک آن دشوار است، انکار می‌کنند. اخلاق چنین دینی هیچ ارتباطی با امر باطنی ندارد. در واقع، اغلب هیچ تفاوت قابل‌توجهی بین اخلاق پروتستانی و اخلاق سکولار وجود ندارد. پروتستانتیسم ادعا می‌کند که یک دین است، اما وحی را تا جایی زیر سؤال می‌برد که در عمل آن را انکار می‌کند و سپس ابزارهای انتقادی را فراهم می‌کند که به دیگران اجازه می‌دهد به ادیان دیگر نیز به روش‌های مشابه حمله کنند. گنون در اینجا به نقد متنی پیشرفته‌ای اشاره می‌کند که بیش از همه توسط الهی‌دانان پروتستان آلمانی انجام شد که متون مقدس مسیحیت را به اسناد تاریخی مشکل‌ساز تبدیل کردند.

علت دیگر افول دین در مدرنیته، **بخش‌بندی** (compartmentalization) است. برخلاف جوامع سنتی مانند جوامع جهان اسلام، که در آن بسیاری از جنبه‌ها و اعمال زندگی روزمره کیفیتی دینی دارند، در غرب مدرن، امر دینی و امر روزمره به‌شدت از یکدیگر جدا شده‌اند. دین جایگاه مشخص خود را دارد و به آن جایگاه محدود شده است.

برای گنون، افول و عقب‌نشینی دین به آشوب اجتماعی کمک می‌کند. در غیاب یک نظام سلسله‌مراتبی و تحت تأثیر آرمان مدرن برابری، تصور می‌شود که «هر انسانی می‌تواند تقریباً بی‌تفاوت، متنوع‌ترین کارکردها را، از جمله آن‌هایی که کمترین صلاحیتی برایشان ندارد، به عهده بگیرد، در حالی که ثروت مادی عموماً به‌عنوان تنها

نشانه‌ی واقعی برتری پذیرفته شده است».[26] دموکراسی به معنای «حذف تمام صلاحیت‌های واقعی است که همیشه حداقل یک برتری نسبی است و بنابراین، لزوماً به یک اقلیت تعلق دارد».[27] دموکراسی با نظم مقدس ناسازگار است.

«بت‌های پرستش مدرن» البته نقطه‌ی مقابل چیزی هستند که باید پرستش شوند، و گنون مفهوم «**وارونگی**» (inversion) را برای درک این موضوع توسعه داد، که بازتابی از نگرانی کی‌یرکگور درباره‌ی زیر و رو شدن امور و نگرانی نیچه درباره‌ی معکوس شدن ارزش‌های طبیعی است. وارونگی مشخصه‌ی مرحله‌ی نهایی کالی‌یوگا است، زیرا «کامل‌ترین غیبت هر اصلی، به نوعی "تقلبی" از خود اصل دلالت دارد».[28] به همین دلیل است که مدرنیته که غیرعادی است، عادی به نظر می‌رسد. «دنیای مدرن دقیقاً روابط طبیعی بین مراتب مختلف امور را معکوس کرده است»، برای مثال در ارزش قائل شدن برای امر مادی و احساسی بر امر عقلانی،[29] و در ارزش قائل شدن برای جنبه‌های کمتر علوم سنتی، مانند شیمی، که به علوم مدرن تبدیل شدند، بر جنبه‌های بالاتر و متافیزیکی آن‌ها، مانند کیمیاگری. انحطاط به‌عنوان پیشرفت، بردگی به‌عنوان آزادی، یکنواختی به‌عنوان فردگرایی و غیره دیده می‌شود. اکثر ارزش‌های نمادین لیبرالیسم در واقع نقطه‌ی مقابل چیزی هستند که به نظر می‌رسند. اهمیت فوق‌العاده‌ای که به اقتصاد و امر مادی داده می‌شود نیز نوعی وارونگی است. روابط اجتماعی به نام برابری معکوس می‌شوند که چون در واقع یک امر غیرممکن است، به جای آن به سلسله‌مراتب‌های کاذب منجر می‌شود، برای مثال زمانی که ادعا می‌شود مردم حاکم هستند و بر خود حکومت می‌کنند. دموکراسی قدرت را به پایین‌ترین‌ها می‌دهد، در حالی که قدرت مشروع در واقع تنها می‌تواند از بالاترین‌ها، یعنی از اقتدار معنوی، نشأت بگیرد.

«دین سکولار» که «بت‌های» پیشرفت، تمدن و علم را می‌پرستد، در واقع یک «ضد-دین» (counter-religion) است،[30] بدتر از پروتستانتیسم که صرفاً یک «شبه-دین» (pseudo-religion) است.[31] حتی بدتر، خرابکاری بیشتری از سنت در قالب «**ضدآیین‌گرایی**» (counter-initiation) وجود دارد که نه تنها تقلبی از آیین‌های حقیقی است که به خودشکوفایی منجر می‌شود – که بعداً درباره‌ی آن بحث خواهیم کرد – بلکه تقلیدی مسخره (parody) از آیین حقیقی است. ضدآیین‌گرایی به اسپریتیسم (spiritualism)، تلاش رازآمیزانه‌ی زمانی بسیار محبوب برای ارتباط با ارواح مردگان، و به یکی دانستن شهود (intuition) با ناخودآگاه، پایین‌ترین جنبه‌ی وجود انسان، به جای بالاترین جنبه‌ی معنوی آن (به تعبیر گنون، «عقلانی») منجر می‌شود – این درک نادرست مدرن از اصطلاح «شهود» نمونه‌ای از تحریف زبان است که آن نیز مشخصه‌ی وارونگی است. همچنین به روانکاوی منجر می‌شود که به امر پست‌تر امتیاز می‌دهد و قربانیان خود را به سفری به جهنم می‌برد.

دیدگاه‌های سنت‌گرایان متأخر

درک اوولا از مدرنیته از گنون پیروی می‌کرد و باز هم تحت تأثیر نیچه بود، به‌طوری که مدرنیته برای اوولا نه تنها با مشکلاتی که گنون شناسایی کرده بود - به‌ویژه دموکراسی - بلکه با پیروزی ذهنیت برده و ناپدید شدن جنگجوی نجیب نیز مشخص می‌شد. به جای جنگجویان نجیب، «اشراف» به اصطلاح وجود دارند و «به نظر می‌رسد دستان اشراف مدرن برای نگه داشتن راکت تنیس یا شیکر کوکتل مناسب‌تر از شمشیر یا عصای سلطنتی است». به همین ترتیب، «کهن‌الگوی مرد مردانه... یک بوکسور یا... یک ستاره‌ی سینما... یا بانکدار

پول‌ساز پرمشغله و کثیف و سیاستمدار است»،[32] نه جنگجو. اوولا حتی سخت‌تر از گنون به پول‌سازی می‌تاخت و انتقاد او از بانکداران و بازرگانان گاهی یهودستیزانه می‌شد، کاری که گنون هرگز انجام نداد. پول‌سازی کثیف یک بار به‌طور گذرا در *Pagan Imperialism* و یک بار با تفصیل بیشتر در *Revolt against the Modern World* با یهودیان یکی دانسته می‌شود. با این حال، او هرگز فکر نمی‌کرد که مدرنیته عمدتاً تقصیر یهودیان است. در طول دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، انتقاد اصلی او از مدرنیته این بود که دولت مدرن «سوسیالیستی، دموکراتیک و ضدسلسله‌مراتبی» است. مشکل اساسی، دولت-ملت سکولار بود. بنابراین، نقد اوولا از مدرنیته صریحاً سیاسی‌تر از نقد گنون بود.

اوولا در مورد رابطه‌ی بین مدرنیته و غرب با گنون اختلاف‌نظر داشت. مدرنیته در واقع بیانی از روح غربی بود، اما برای اوولا، روح غربی توانایی بیش از این را داشت و بنابراین نباید تنها به دلیل مسئولیتش در قبال مدرنیته رد می‌شد. علم همیشه بد نبود، زیرا «دانش روشمند» برتر از غیرعقل‌گرایی بود و حتی فناوری نیز ارزش داشت، اگر به‌عنوان «دانش دقیق قوانین الزامی در خدمت کنش» درک می‌شد.[33] قوانینی که فناوری با آن‌ها درگیر بود نیز ارزش درک داشتند و فناوری می‌توانست برای اهداف خوب به کار رود.

اوولا جنسیت را وارد نقد خود از مدرنیته کرد، کاری که گنون انجام نداده بود. یکی از پیامدهای ناپدید شدن سلسله‌مراتب و مردان مردانه، رهایی زنان بود که «برای خود "شخصیت" و "آزادی" را بر اساس معنای آنارشیستی و فردگرایانه‌ای که معمولاً با این کلمات همراه است، ادعا کرده‌اند».[34] به جای داشتن مردان واقعی و زنان واقعی - مفاهیمی که در فصل بعدی بیشتر بررسی خواهند شد - مدرنیته «موجودات ترکیبی فاقد هرگونه تماس با نیروهای عمیق‌ترین طبیعتشان... که برایشان جنسیت به سطح فیزیولوژیکی تقلیل یافته است... موجوداتی که در عمیق‌ترین recesses روحشان، نه مرد هستند و نه زن، یا زنان مردانه یا مردان زنانه هستند» را داشت.[35] این، و «علاقه‌ی جهانی و تب‌آلود به جنسیت» مرتبط با آن، مشخصه‌ی «مرحله‌ی پایانی یک فرآیند قهقرایی» بود.[36] علاوه بر این، «در تمدنی که برابری استاندارد است، جایی که تفاوت‌ها به هم مرتبط نیستند، جایی که اختلاط مورد علاقه است... به هیچ وجه جای تعجب نیست که شاهد افزایش نگران‌کننده‌ی همجنس‌گرایی و "جنس سوم" باشیم».[37]

اوولا به مشکل دیگری در مدرنیته اشاره کرد که احساس می‌کرد گنون آن را نادیده گرفته است، یعنی «**قداست‌زدایی از طبیعت**».[38] او این را به دوگانگی مسیحیت که امر طبیعی را از امر ماوراءالطبیعی جدا می‌کند، نسبت داد. او به این سؤال با جزئیات زیادی نپرداخت، اما همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، این دیدگاه توسط سنت‌گرایان بعدی بیشتر توسعه یافت.

پس از جنگ جهانی دوم، اوولا نقد خود از مدرنیته را تشدید کرد و در ابتدا به‌ویژه بر اقتصاد تمرکز کرد، تأکیدی که قبلاً توسط گنون مورد انتقاد قرار گرفته بود. اوولا فراتر رفت و اقتصاد را «شیطانی» خواند و استدلال کرد که «سرمایه‌داری مدرن به همان اندازه مارکسیسم خرابکارانه است. دیدگاه مادی‌گرایانه‌ی زندگی که هر دو نظام بر آن استوارند، یکسان است». او نوشت: «تا زمانی که ما فقط درباره‌ی طبقات اقتصادی، سود، دستمزد و تولید صحبت می‌کنیم و تا زمانی که معتقدیم پیشرفت واقعی انسان توسط یک نظام خاص توزیع ثروت و کالا تعیین می‌شود و به‌طور کلی، پیشرفت انسان با درجه‌ی ثروت یا فقر سنجیده می‌شود - آنگاه ما حتی به آنچه ضروری است، نزدیک هم نیستیم».[39] سپس، با آغاز دهه‌ی ۱۹۶۰، اوولا تحلیلی از

ازخودبیگانگی را به ضدسرمایه‌داری خود اضافه کرد و به تعداد فزاینده‌ی «"شورشیان بی‌دلیل"، "جوانان خشمگین" با خشم و پرخاشگری‌شان در جهانی که در آن احساس غریبی می‌کردند، جایی که هیچ معنایی، هیچ ارزشی که ارزش پذیرش و جنگیدن برای آن را داشته باشد، نمی‌دیدند» اشاره کرد.[40] شورش علیه مدرنیته قابل‌درک بود، اما فقدان دلیل مشکل‌ساز بود. اوولا نوشت: «اعتراض جهانی، فاقد هرگونه اصل برتر است: ماهیتی غیرعقلانی، آنارشیک و غریزی دارد»،[41] مناسب برای جامعه‌ای متشکل از «توده‌ی متغیر "افراد"، فاقد ارتباطات ارگانیک، توده‌ای که توسط ساختارهای بیرونی [ظاهری] مهار شده یا توسط جریان‌های جمعی، بی‌شکل و ناپایدار به حرکت درمی‌آید».[42]

بنابراین، نقد اوولا از مدرنیته بر نقد گنون استوار بود و آن را گسترش داد و افول مردانگی، سوسیالیسم، رهایی زنان، قداست‌زدایی از طبیعت و سرمایه‌داری را به آن افزود.

شوآن نیز به همین ترتیب بر نقد گنون استوار بود و آن را گسترش داد. مدرنیته برای شوآن «مرحله‌ی پایانی چرخه‌ای» بود،[43] همان‌طور که برای گنون بود. با این حال، شوآن تمایل داشت مدرنیته را نه تنها بر حسب پوشیده شدن امر مقدس، بلکه بر حسب پیامدهای ناگوار پیروزی علم و صنعت، «پیامدهای اجتماعی مکانیزاسیون و وضعیت انسانی که این امر ایجاد می‌کند» نیز توضیح دهد.[44] او ادعا می‌کرد که علم به نسبی‌گرایی منجر شده است:

> ذهن انسان روزبه‌روز بیشتر به اقلیم تولید شده توسط مخلوقات خود وابسته می‌شود: انسان دیگر نمی‌داند چگونه به‌عنوان یک انسان قضاوت کند، یعنی بر اساس یک مطلق که جوهر خود عقل است؛ او خود را در یک نسبی‌گرایی که به هیچ‌جا نمی‌رسد، گم می‌کند و اجازه می‌دهد توسط احتمالات علم و فناوری قضاوت، تعیین و طبقه‌بندی شود.[45]

جامعه‌ی صنعتی که شوآن به پیروی از گنون و راسکین آن را به‌عنوان پیروزی ماشین درک می‌کرد، نیز ما را از انسانیت تهی می‌کند. شوآن نوشت: «از آنجا که ما نمی‌توانیم ماشین را انسانی کنیم، حداقل با منطقی خاص، مجبوریم انسان را مکانیزه کنیم».[46] مدرنیته ویژگی متعالی خود را از دست داده است و بنابراین «تمام دلیل وجود جامعه از بین رفته است و تنها یک لانه‌ی مورچه باقی مانده است که به هیچ وجه برتر از هیچ لانه‌ی مورچه‌ی دیگری نیست، زیرا نیازهای زندگی و در نتیجه حق زندگی در همه جا یکسان باقی می‌ماند، چه در مورد انسان‌ها و چه در مورد حشرات».[47]

نقد مدرنیته‌ی همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، نه بر گنون یا ایده‌ی کالی‌یوگا، بلکه بر آرنت و به‌ویژه بر درک نیچه از «مرگ خدا» استوار است. او اغلب از اصطلاح نیچه‌ای «پوچ‌گرایی» برای مشخص کردن بحران مدرنیته استفاده کرده است. با این حال، نقد او بازتابی از نقد گنون در مورد پیامدهای پوشیده شدن امر مقدس، یا حداقل امر اسطوره‌ای، و پیامدهای پیروزی عقل و علم مدرن است. «ذهن مدرن» او تفاوت چندانی با «ذهنیت مدرن» گنون ندارد.

برای پیترسون، رشد «علم تجربی» به از دست دادن دسترسی به «جهان اسطوره‌ای» و درک معنای نمادین منجر شده است. پیترسون می‌نویسد: «ابژه‌ی صوری، آن‌طور که توسط آگاهی مدرن با گرایش علمی مفهوم‌سازی شده است، ممکن است برای کسانی که هنوز تحت تأثیر تخیل اسطوره‌ای هستند... به‌عنوان یک

پوسته‌ی بی‌ربط، به‌عنوان تمام آنچه پس از زدودن هر چیز ذاتاً جذاب باقی مانده است، به نظر برسد».[48] در عوض، «پوچ‌گرایی، همزاد توتالیتاریسم، پاسخی به تجربه‌ی جهان، خود و دیگری است که از معنای قطعی تهی شده و بنابراین، هیچ معنایی برای آن مجاز نیست؛ واکنشی به جهانی است که از محدودیت‌های ناخودآگاه عادت، رسم و باور رها شده است».[49] این، با کمک «چپ‌های رادیکال» معاصر، آشوب، درگیری و «فروپاشی روانی و اجتماعی» را تولید کرده است.[50]

نتیجه‌گیری

نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته هم بر روایت تاریخی خود سنت‌گرایی و هم بر سنتی طولانی در اندیشه‌ی غرب استوار است. بسیاری از جنبه‌های مدرنیته که سنت‌گرایی از آن‌ها ابراز تأسف می‌کرد، پیش از این نیز مورد تأسف قرار گرفته بودند. آنچه جدید بود، همان‌طور که اوولا اشاره کرد، جفت کردن نقدی از مدرنیته با یک جایگزین مثبت برای مدرنیته - یعنی سنت - بود. اوولا درست می‌گفت، هرچند نمونه‌های دیگری از چنین جفت‌کردنی وجود دارد که او به آن‌ها اشاره نکرد، برای مثال نمونه‌ی مارکس که آرمان‌شهر کمونیستی او زمانی جایگزین قانع‌کننده‌ای برای مدرنیته‌ی سرمایه‌داری فراهم می‌کرد.

ممکن است فکر کنیم - به پیروی از هابرماس، هگل و روشنگری - که درک غالب غربی از مدرنیته، درکی مثبت از عقل‌گرایی، آزادی و سکولاریسم است. با این حال، در واقع، این درک مثبت بارها به چالش کشیده شده است. نقدهای مارکس و راسکین از پیامدهای سرمایه‌داری مدرن برای کارگر صنعتی بیزار بودند، در حالی که کی‌یرکگور و نیچه به پیامدهای منفی مرگ خدا اشاره کردند. وبر یک قفس پولادین دید و کافکا نوری بر آن تاباند. فوکو و بوردیو جایی که دیگران زمانی آزادی می‌دیدند، خودسرکوبی دیدند. آرنت بوروکراسی عقلانی را نه به خودشکوفایی، بلکه به هولوکاست منتهی دید.

گنون با کسانی که درک مثبتی از مدرنیته را پیشنهاد می‌کردند، موافق بود که رابطه‌ای بین سکولاریسم و ظهور عقل وجود دارد، اما آنچه از طریق ظهور عقل به دست می‌آمد را بسیار کم‌ارزش‌تر از آنچه با پوشیده شدن امر مقدس از دست می‌رفت، می‌دید. این خود نتیجه‌ی کالی‌یوگا بود. در کالی‌یوگا، کمیت حاکم بود و امر مادی بر امر متافیزیکی پیروز می‌شد. در نتیجه‌ی یک توهم جمعی غول‌پیکر، ذهنیت مدرن بت‌های دروغین، به‌ویژه پیشرفت مادی و اخلاقی، و علم را می‌پرستید. علم در واقع پیشرفت مادی به همراه داشت، اما به بهای گزافی: تولید صنعتی کارگران را به ماشین تبدیل می‌کرد. پیشرفت اخلاقی یک توهم بود. وارونگی مردم را وادار می‌کرد تا امر غیرعادی را عادی بدانند و بردگی را با آزادی و یکنواختی را با فردگرایی اشتباه بگیرند.

این نقدی جامع‌تر از اکثر نقدها است، زیرا در حالی که دیگر منتقدان جنبه‌هایی از مدرنیته را محکوم می‌کردند، گنون تمام آن را محکوم می‌کرد. جنبه‌هایی از مدرنیته که دیگران به‌طور جداگانه به آن‌ها اشاره و آن‌ها را نقد کرده بودند، همگی با یک علت نهایی توضیح داده می‌شدند. در حالی که مارکس نقد خود را با یک آرمان‌شهر آینده که ممکن بود روزی وجود داشته باشد، جفت می‌کرد، گنون نقد خود را با گذشته‌ای که به ادعای او زمانی وجود داشته و هنوز هم ممکن است در شرق وجود داشته باشد، جفت می‌کرد.

همتای گنون برای مدرنیته، یعنی سنت، البته یک ساختار نیز بود. هیچ مدرک واقعی وجود نداشت که جهان سنتی او هرگز وجود داشته باشد. از برخی جهات، می‌توان استدلال کرد که این صرفاً نقطه‌ی مقابل چیزی بود که او بیش از همه در مورد مدرنیته بدش می‌آمد. اگر مدرنیته مادی‌گرا بود، سنت باید معنوی بوده باشد. اگر مدرنیته یکنواخت بود، سنت باید سلسله‌مراتبی بوده باشد.

سنت‌گرایان بعدی بر این نقد استوار بودند. اوولا آن را سیاسی‌تر کرد و دولت-ملت مدرن را هدف گرفت و از ناپدید شدن سلسله‌مراتب و مردان مردانه ابراز تأسف کرد. شوآن به‌ویژه بر پیروزی علم و صنعت تمرکز کرد. جردن پیترسون ایدئولوژی مدرن را در تقابل با اسطوره قرار داد و به کالی‌یوگا اشاره نکرد. برای اوولا و شوآن، قرار دادن مدرنیته در تقابل با سنت توسط گنون و همچنین قرار دادن امر مادی در تقابل با امر مقدس، همچنان محوری بود. همچنین شناسایی عمیق‌ترین علت مدرنیته توسط او نیز چنین بود: نه سرمایه‌داری و صنعت مانند مارکسیست‌ها، نه یک قفس پولادین یا مرگ خدا، بلکه خود زمان، یعنی کالی‌یوگا.

این، همراه با حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه، چیزی است که بیش از همه برای فلسفه‌ی سنت‌گرایی بنیادین است. با این حال، یک بنیان دیگر باید پیش از آنکه بتوانیم به خود پروژه‌ی سنت‌گرایانه بپردازیم، در نظر گرفته شود و آن، سؤال دشوار این است که اگر اصلاً کاری باید در این مورد انجام شود، آن کار چیست.



فصل ۶

سنت‌گرایی، اندیشه و جامعه (Traditionalism, Thought, and Society)

آخرین بنیان سنت‌گرایی، موضع آن در مورد چگونگی و زمان تأثیرگذاری اندیشه بر جامعه است. این پرسشی به قدمت و بنیادینِ مسائل تنوع دینی، ظهور و سقوط تمدن‌ها یا مدرنیته نیست. اما همچنان یک پرسش تثبیت‌شده است. آیا اندیشه مستقیماً جامعه را تغییر می‌دهد، با مخاطب قرار دادن و قانع کردن همگان، یا غیرمستقیم، با تغییر دادن شرایط یک بحث یا از طریق ذهن عده‌ای قدرتمند؟ پاسخ به این پرسش، اقداماتی را که افرادی که می‌خواهند جامعه را تغییر دهند، در پیش می‌گیرند، تعیین می‌کند. ایدئولوژی‌های توده‌ای بزرگ قرن بیستم، همگی مستقیماً کل جامعه را مخاطب قرار می‌دادند و در صورت امکان، برای این کار کنترل رسانه‌های جمعی را به دست می‌گرفتند. در مقابل، سنت‌گرایی یک ایدئولوژی توده‌ای نیست. این فلسفه عده‌ی قلیلی را مخاطب قرار می‌دهد که ممکن است سپس به‌طور غیرمستقیم جامعه را تغییر دهند. این رویکرد، به استثنای مورد همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، اساس پروژه‌ی سنت‌گرایی است. این همچنین رویکردی بود که توسط فیلسوف روشنگری فرانسوی، دنی دیدرو، اتخاذ شد و در اوایل قرن بیستم توسط کمونیست ایتالیایی، آنتونیو گرامشی، توصیه شد و در نهایت توسط راست رادیکال امروزی به کار گرفته شد.

تأثیر مستقیم و غیرمستقیم (Direct and indirect)

یکی از اولین بحث‌ها درباره‌ی تأثیر اندیشه بر جامعه در عهد جدید یافت می‌شود، جایی که به حواریون دستور داده می‌شود به جهان بروند و موعظه کنند، زیرا «هر که ایمان آورد و تعمید یابد، نجات خواهد یافت؛ اما هر که ایمان نیاورد، محکوم خواهد شد».[1] این نقطه‌ی شروع دیدگاه غالب غربی در این موضوع است. اندیشه به این شکل درک می‌شود که تأثیری مستقیم و قاطع بر فرد دارد. با این حال، تنها فرد نیست که اهمیت دارد. جامعه نیز اهمیت دارد. پولس رسول به مسیحیان اولیه توصیه می‌کرد که «در نظر گیریم که چگونه یکدیگر را به محبت و کارهای نیکو برانگیزانیم، و از گرد هم آمدن غفلت نورزیم... بلکه یکدیگر را تشویق کنیم».[2] بنابراین، جامعه نیز بر فرد تأثیر دارد. اندیشه مستقیماً فرد را تغییر می‌دهد و همچنین غیرمستقیم، با تغییر جامعه که به نوبه‌ی خود فرد را تغییر می‌دهد.

در طول قرون وسطی، موعظه‌ی مستقیم به افراد برای تضمین نجاتشان رواج داشت. فرقه‌ی کاتولیکی که عموماً به‌عنوان دومینیکن‌ها شناخته می‌شود، در واقع رسماً «فرقه‌ی واعظان» نامیده می‌شود. این موعظه‌ها عموماً شفاهی بودند، زیرا کسانی که مورد موعظه قرار می‌گرفتند، تقریباً همیشه بی‌سواد بودند. تمرکز بیشتر بر تأثیر مستقیم اندیشه بر فرد بود تا بر هرگونه تأثیر غیرمستقیم بر فرد از طریق جامعه.

با این حال، با مدرنیته، رویکردهای جدیدی به تأثیر اندیشه بر جامعه پدید آمد. یکی از دستاوردهای بزرگ متفکران اولیه‌ی روشنگری، (Encyclopaedia) به ویراستاری دنی دیدرو (Denis Diderot) بود که به همان اندازه که یک اثر مرجع بود، یک مانیفست نیز به شمار می‌رفت. دایرةالمعارف دیدرو شامل مقاله‌ی بلندی از خود دیدرو است که در آن هدف آن را مورد بحث قرار می‌دهد. دیدرو نوشت که برخی مدخل‌ها ممکن است «پنهانی به برخی عقاید مضحک که کسی جرئت تحقیر آشکار آن‌ها را ندارد، حمله، تضعیف یا آن‌ها را واژگون کنند... تأثیرات خاموش [این کار] لزوماً در طول زمان محسوس خواهد بود».[3] رویکردی محترمانه اما انتقادی به برخی تعصبات خاص «بسیار سریع بر اذهان نیکو عمل می‌کند، و به‌ناچار و بدون هیچ پیامد ناخوشایندی، خاموش و بدون رسوایی، بر همه‌ی اذهان» تأثیر می‌گذارد و تأثیر نهایی آن «تغییر شیوه‌ی تفکر عمومی» است.[4] دیدرو، مانند دیگر متفکران روشنگری، تأثیر اندیشه بر جامعه را در دو مرحله می‌بیند: ابتدا بر «اذهان نیکو» و سپس بر «شیوه‌ی تفکر عمومی».

رویکرد دیدرو به تأثیر اندیشه بر جامعه را می‌توان با مرحله‌ای از مدرنیته که «بورژوایی» نامیده می‌شود، یکی دانست، زیرا عمدتاً بر طبقه‌ی جدیدی از افراد غیرروحانی ثروتمند که در آن زمان جایگزین محققان کلیسایی به‌عنوان مرکز حیات فکری اروپا می‌شدند، تأثیر گذاشت. در حالی که در طول قرون وسطی، نسخ خطی مورد توجه گروه کوچکی از محققان حرفه‌ای بود که به زبان لاتین کار می‌کردند، در زمان دیدرو، گسترش چاپ و سواد، و همچنین ثروت و در نتیجه فراغت، به این معنا بود که کتاب‌هایی مانند Encyclopaedia توسط گروه بسیار بزرگ‌تری به زبان‌های محلی مانند فرانسوی خوانده می‌شد، نه به‌عنوان بخشی از کارشان به‌عنوان محققان حرفه‌ای، بلکه برای علاقه‌ی شخصی خودشان. برخی در این تحول، ظهور یک «**حوزه‌ی عمومی**» (public sphere) را می‌بینند که در آن می‌توانست یک افکار عمومی شکل بگیرد که بر اقدامات دولت تأثیر بگذارد و در طول زمان به نظام‌های سیاسی مشارکتی و در نهایت به دموکراسی منجر شود.

مدرنیته‌ی بورژوایی با آنچه برخی «مدرنیته‌ی توده‌ای» می‌نامند، دنبال شد که در آن گروه حیاتی، طبقه‌ی جدید کارگران صنعتی شهری بود که تعداد فزاینده‌ای از آن‌ها توسط رسانه‌های جمعی جدید: روزنامه‌ها، رادیو و سپس تلویزیون، قابل‌دسترس بودند. این رسانه‌های جمعی با کتاب‌هایی که توسط دیدرو و پیروانش خوانده می‌شد، متفاوت بودند؛ کتاب‌هایی که گرچه ارزان‌تر از نسخ خطی قرون وسطایی بودند، اما هنوز گران بودند. رسانه‌های جمعی جدید به همه می‌رسیدند، نه فقط به بورژوازی.

امکان مخاطب قرار دادن مستقیم تعداد زیادی از مردم، رویکرد جدیدی به تأثیر اندیشه بر جامعه به ارمغان آورد: تلاش برای سازماندهی و هدایت توده‌ها. سوسیالیست‌ها از اولین کسانی بودند که امکانات جدید را درک کردند. پرولتاریا، زمانی که پراکنده بود، در معرض نظام سرمایه‌داری قرار داشت. اما هنگامی که آگاهی طبقاتی از طریق تبلیغات و تهییج به دست می‌آمد، پرولتاریا می‌توانست به نیرویی تبدیل شود که تاریخ را تغییر دهد.

با این حال، یک تناقض وجود داشت: در حالی که ایده‌ها می‌توانستند جامعه را تغییر دهند، ایده‌های غالب در هر جامعه‌ای در خدمت منافع طبقات حاکم بودند. در یک جامعه‌ی سرمایه‌داری، ایده‌های غالب در خدمت منافع بورژوازی بودند، یا حداقل کمونیست‌ها چنین احساس می‌کردند. برای نازی‌ها، ایده‌های تولید شده توسط گروهی که نازی‌ها معتقد بودند حاکم است - یعنی یهودیان - نیز بر ایده‌های عمومی تأثیر می‌گذاشت. بنابراین، برای کمونیست‌ها و نازی‌ها، اگرچه ایده‌ها مستقیماً بر افراد تأثیر می‌گذاشتند، اما

گروه‌های اجتماعی نیز بر ایده‌ها تأثیر می‌گذاشتند و گاهی این گروه‌ها، گروه‌های اشتباهی بودند که به شیوه‌ای اشتباه بر ایده‌ها و افراد تأثیر می‌گذاشتند. آنچه بیش از همه اهمیت داشت، نه ایده‌ها، بلکه گروه‌های اجتماعی زیربنایی و ساختارهای قدرت بود. بنابراین، رژیم‌های توتالیتر مراقب بودند تا گروه‌های اجتماعی خاصی را محدود یا حذف کنند و رسانه‌های جمعی را تحت کنترل خود قرار دهند.

مدرنیته‌ی توده‌ای اکنون با چیز دیگری جایگزین شده است، زیرا فناوری‌های رسانه‌ای تغییر کرده‌اند و اقتصادهای خدماتی و اتوماسیون جایگزین صنعت در مقیاس بزرگ شده‌اند. این امر به رویکرد دیگری به تأثیر اندیشه بر جامعه منجر شده است. اکنون، یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان رابطه‌ی بین اندیشه و جامعه، کمونیست ایتالیایی اوایل قرن بیستم، آنتونیو گرامشی (Antonio Gramsci) است که فراتر از دیدگاه کلاسیک مارکسیستی مبنی بر اینکه صاحبان قدرت تعیین‌کننده‌ی افکار هستند، رفت و استدلال کرد که شیوه‌های درک مسائل، تأثیر مستقیمی بر شیوه‌ی انجام کارها دارند. این دیدگاه یکی از چیزهایی است که پشت نگرانی‌های فعلی درباره‌ی نحوه‌ی نام‌گذاری گروه‌های خاص قرار دارد، زیرا (به پیروی از گرامشی) نحوه‌ی نام‌گذاری یک گروه بر نحوه‌ی تصور ما از آن و در نتیجه، در نهایت بر نحوه‌ی رفتار ما با آن تأثیر می‌گذارد. گرامشی در تأکید بر چگونگی تغییر غیرمستقیم شیوه‌ی تفکر عمومی، به دیدرو نزدیک بود. ایده‌های او توسط راست رادیکال به کار گرفته شده است که از اصطلاح «**فرادانش‌سیاسی**» (metapolitics) برای توصیف چگونگی ایجاد تغییر سیاسی از طریق تغییر شرایط یک بحث استفاده می‌کند.

بنابراین، درک‌ها از رابطه‌ی بین اندیشه و جامعه در طول زمان متفاوت بوده است. 51 مسیحیان اولیه و واعظان قرون وسطایی بر تأثیر مستقیم اندیشه بر افراد تأکید داشتند، هرچند تأثیر غیرمستقیم جامعه را نیز تشخیص می‌دادند. دیدرو که برای طبقه‌ی کوچک بورژوا می‌نوشت، بر تأثیر غیرمستقیم اندیشه تأکید داشت. رسانه‌های جمعی تمرکز جدیدی بر تأثیر مستقیم به ارمغان آوردند و امروزه با گرامشی و ایده‌ی فرادانش‌سیاسی راست رادیکال، تأکید مجددی بر تأثیر غیرمستقیم وجود دارد.

الگوی سنت‌گرایانه (The Traditionalist model)

نقطه‌ی شروع سنت‌گرایان به کمونیست‌ها و نازی‌ها نزدیک‌تر است تا به دیدرو یا گرامشی: این ایده‌ها نیستند که اهمیت دارند، بلکه ساختارهایی که آن‌ها را تولید می‌کنند، مهم هستند. با این حال، ساختار کلیدی، نه سرمایه‌داری یا یهودیان، بلکه **کالی‌یوگا** است. گنون کالی‌یوگا را دارای تأثیری قاطع بر جامعه و ایده‌ها می‌دید، هرچند گاهی نیز گمان می‌کرد که افراد یا گروه‌هایی برای خدمت به منافع خود، مدرنیته را ترویج می‌کنند. با توجه به اینکه ماهیت جامعه‌ی مدرن مشخصه‌ی کالی‌یوگا بود، امکان چندانی برای تغییر شیوه‌ی تفکر عمومی وجود نداشت. به همین دلیل است که گنون، برخلاف متفکران مدرنیته‌ی توده‌ای، هرگز مستقیماً به مسائل آشکارا سیاسی یا توده‌ها نپرداخت. توده‌ها، بنا به تعریف، قادر به درک حقیقت نبودند، زیرا قربانی مدرنیته‌ی غربی بودند. حقیقت، باز هم بنا به تعریف، تنها برای عده‌ی قلیلی قابل‌دسترس بود. تا آنجا که امکانی برای تغییر جامعه وجود داشت، این تغییر از طریق تغییر نگرش‌های زیربنایی بود، نه با پرداختن مستقیم به مسائل سیاسی؛ در اینجا، گنون کمی به سمت دیدرو و فرادانش‌سیاسی حرکت می‌کرد. «تغییر نگرش ذهنی یک ملت، تنها و یگانه وسیله‌ی ایجاد هرگونه تغییر عمیق یا پایدار، حتی در حوزه‌ی اجتماعی است».[5] در نتیجه، پروژه‌ی سنت‌گرایانه اساساً فکری است.

با این حال، موضع گنون تمام امیدها را از بین نمی‌برد. اندیشه دو تأثیر ممکن داشت. یکی بر فرد بود: مانند مسیحیان اولیه، گنون فهم را راهی به سوی امر الهی برای افراد خاص می‌دانست. تأثیر ممکن دیگر، نه بر جامعه‌ی مدرن آن‌طور که اکنون هست، بلکه بر گذار آینده از کالی‌یوگا به چرخه‌ی جدید بود. در اینجا گنون نقشی ممکن برای یک «**نخبگان فکری**» (intellectual elite) می‌دید که از برخی جهات همتای «اذهان نیکو»ی دیدرو بود. البته نخبگان فکری گنون به معنای رایج این کلمه، فکری نبودند، بلکه به این معنا فکری بودند که سنت متافیزیکی ازلی، فکری است. از برخی جهات، نخبگان گنون را بهتر است نخبگان معنوی یا متافیزیکی، یا نخبگان باطنی نامید. بحث‌های او درباره‌ی این نخبگان فکری و نقش آن، که اولین بار در کتاب *Introduction to the study of the Hindu Doctrines* در سال ۱۹۲۱ مطرح شد، به‌ویژه در کتاب *East and West* در سال ۱۹۲۴ بسط داده شده است.[6] آنچه اهمیت داشت، کیفیت بود، نه کمیت، زیرا «قدرت معنوی به هیچ وجه بر اساس تعداد استوار نیست».[7]

گنون فروپاشی را که در پایان کالی‌یوگا رخ می‌دهد، به سه شیوه‌ی ممکن می‌دید. ممکن بود تمدن غربی در بربریت فرو رود و مانند دیگر تمدن‌های ناپدیدشده‌ی گذشته، از بین برود. در این صورت، کاری از دست کسی برنمی‌آمد. به‌طور جایگزین، «مردمان شرقی، با نجات جهان غرب از این انحطاط لاعلاج، آن را با رضایت یا به زور، چه به‌طور کلی یا در مورد برخی از اجزای تشکیل‌دهنده‌اش، جذب می‌کردند».[8] در چنین شرایطی، حضور یک «هسته‌ی فکری، حتی اگر متشکل از یک نخبه‌ی کوچک باشد» که سنت را درک می‌کند، ممکن بود به‌عنوان واسطه‌ای بین غرب و شرق عمل کند.[9] امکان سوم این بود که تمدن غربی موفق شود خود را بازسازی کند، از شرق آنچه را که از حقیقت جاودانه فراموش کرده بود، دوباره بیاموزد و شاید حتی از این برای هموار کردن گذار به چرخه‌ی جدید استفاده کند. باز هم، این تنها می‌توانست کار یک نخبه‌ی فکری باشد. امکان چهارم، که کمتر از سه مورد فوق مطرح می‌شد، این بود که ممکن بود یک بهبودی موقت پیش از پایان کالی‌یوگا وجود داشته باشد. در حالی که بهبودی واقعی تنها با شروع یک چرخه‌ی جدید قابل‌انتظار است، پویایی انحطاط تنها یک خط مستقیم نیست. بنابراین، همیشه این امکان وجود دارد که «در لحظاتی که به نظر می‌رسد گرایش نزولی در مسیر توسعه‌ی جهان در شرف غلبه‌ی قطعی است،... اقدام ویژه‌ای برای تقویت گرایش مخالف و بازگرداندن تعادل خاصی مداخله کند».[10] این اقدام ویژه، بار دیگر، کار یک نخبه‌ی فکری خواهد بود.

این، بنابراین، تحلیلی است که گنون را به بازیابی سنت ازلی ترغیب کرد، هرچند ماهیت کالی‌یوگا به گونه‌ای است که مدرنیته قابل‌تغییر نیست. یک نخبه‌ی فکری ممکن است به گذار به چرخه‌ی جدید کمک کند، یا شاید به‌طور موقت تعادل خاصی را بازگرداند. اما این تنها انگیزه نیست؛ تأثیر مستقیم اندیشه بر فرد نیز وجود دارد. تلاش برای بازسازی غرب بر پایه‌ی متافیزیک شرقی به‌سرعت موفق نخواهد شد، حتی اگر قرار باشد موفق شود. با این حال، کسانی که این تلاش را می‌کنند، «در حالی که هیچ امیدی به دیدن شکوفایی بیرونی آن ندارند... رضایت‌های بسیار دیگری از آن کسب خواهند کرد و برای خود مزایای بی‌قیمتی به دست خواهند آورد».[11]

در اصل، هر نظام شرقی ممکن است برای بازسازی غرب استفاده شود. در عمل، درک برخی از نظام‌ها برای غربی‌ها آسان‌تر از دیگران است. راه‌حل ترجیحی گنون در ابتدا این بود که غربی‌ها به سنت کاتولیک خود

بازگردند، با توجه به اینکه تفاوت‌ها در اشکال سنتی، بازتاب‌دهنده‌ی تفاوت‌های بین ذهنیت‌های مردمان مختلف است. غربی‌ها همیشه به دین ظاهری نیاز خواهند داشت، که نه سنت چینی و نه سنت هندو نمی‌توانستند آن را فراهم کنند. با این حال، سنت چینی برای غربی‌ها آسان‌تر از سنت تبتی است و سنت هندی آسان‌تر از سنت چینی است. از این رو، اتکای گنون به سنت هندو در نوشته‌هایش. البته اسلام نیز وجود داشت، اما در دهه‌ی ۱۹۲۰ گنون احساس می‌کرد که اگرچه اسلام از همه به ذهنیت غربی نزدیک‌تر است، اما به دلیل وجود تعصب بیشتر علیه اسلام در غرب نسبت به هندوئیسم، نامناسب است و این تعصب و ترس ممکن است به هر نخبه‌ی فکری که خود را بر پایه‌ی اسلامی سازماندهی می‌کند، بچسبد.[12] او بعدها نظر خود را در این مورد تغییر داد.

گنون تلاش قابل‌توجهی را به تأسیس نخبه‌ی فکری خود اختصاص داد، بخشی از طریق مجله‌ی سنت‌گرایانه‌ی *Études traditionnelles* ، و همچنین از طریق مکاتبات گسترده‌ای که سال‌ها با خوانندگان کتاب‌های خود و مجله حفظ کرد. مجله و مکاتبات، یک شبکه‌ی جهانی از سنت‌گرایان را تأسیس و حفظ کردند. بنابراین، به نوعی، پروژه‌ی اصلی گنون موفق بود. آنچه او به‌عنوان یک نخبه‌ی فکری می‌شناخت، در واقع به وجود آمد.

این نخبه همیشه به‌طور غیررسمی سازماندهی می‌شد. گنون معتقد بود که آموزه‌های متافیزیکی هرگز نمی‌توانند به یک نظام واحد تقلیل یابند و هر تلاشی برای سازماندهی رسمی شکست خواهد خورد، زیرا هر سازمانی ناگزیر توسط افراد نامناسبی که ممکن است «با چشم‌انداز برخی اقدامات اجتماعی فوری، شاید حتی سیاسی به معنای محدود کلمه، که فاجعه‌بارترین چیزی است که می‌تواند اتفاق بیفتد، گمراه شوند»، مورد پیوستن قرار خواهد گرفت.[13] گنون احتمالاً به کسانی که با فاشیسم همدردی می‌کردند، فکر می‌کرد.

تحولات بعدی (Later developments)

سنت‌گرایان بعدی با گنون در مورد دشواری تغییر هر چیزی در کالی‌یوگا، بیهودگی توسل مستقیم به توده‌ها و همچنین تأثیر ممکن یک نخبه‌ی کوچک موافق بودند. با این حال، یولیوس اوولا به دنبال نخبه‌ای کاملاً متفاوت از نخبه‌ی گنون بود، نه چندان فکری، بلکه بیشتر کنشگر، در حالی که فریتیوف شوآن امید چندانی به هیچ تغییری در جامعه نداشت و کارکرد یک نخبه‌ی معنوی را عمدتاً انتقال باطن‌گرایی می‌دید.

نخبگان اشرافی اوولا

هنگامی که اوولا برای اولین بار نوشته‌های گنون را کشف کرد، از قبل در گروه‌هایی که در حاشیه‌ی فاشیسم ایتالیا و راست آلمان بودند، فعال بود. بنابراین، او از قبل در تلاش برای تأثیرگذاری بر افکار کنشگران سیاسی و توسعه‌ی جامعه بود. این درگیری در سه رویکرد ممکن به فروپاشی آینده‌ی غرب که او در *Pagan Imperialism* در سال ۱۹۲۸ ترسیم کرد، منعکس شده است. یکی این بود که هیچ کاری انجام ندهیم و به انزوا پناه ببریم، ایده‌ای که او در دوره‌ی پس از جنگ جدی‌تر از سال ۱۹۲۸ به آن فکر کرد. دیگری این بود که

به پیروزی «پیشرفت» و در نتیجه پایان چرخه‌ی کنونی و آغاز چرخه‌ی جدید شتاب بخشیم. این ایده‌ای است که او چندان آن را بیشتر بررسی نکرد. رویکرد ممکن سوم این بود که تعداد کمی از مردم «...در فراخوان به آگاهی و شورش، متحد شوند».[14] این پروژه‌ای است که او خود در آن درگیر شد و بیشترین ارتباط را با نام او در اندیشه‌ی سنت‌گرایی دارد.

او استدلال می‌کرد که برای مبارزه با مدرنیته به دو سلاح نیاز است. اولی یک نخبه بود که تا حدودی با نخبه‌ی فکری گنون تفاوت داشت، زیرا اوولا احساس می‌کرد که صرف حضور «یک نخبه که در پشت صحنه‌ی تاریخ عمل می‌کند» بر اساس الگوی گنون، هیچ تفاوتی ایجاد نخواهد کرد. «سنت همیشه به این معنای زیرزمینی وجود داشته و امروز نیز وجود دارد... با این حال، حضور سنت به این معنا، مانع از انحطاط تمدن غرب نشده است».[15] در عوض، نخبه‌ای که مورد نیاز بود، «یک اشرافیت، یک نژاد از اربابان، از حاکمان» بود که با «تجدید درونی» و «بیرون کشیدن آگاهانه و سرسختانه‌ی تفاوت‌ها، منافع و کیفیت‌های جدید از جوهر بی‌شکل افراد امروزی» ایجاد می‌شد.[16]

سلاح دوم «یک جنبش، یک شورش از اعماق» بود،[17] که شاید توسط نخبگان اشرافی رهبری می‌شد. این شورش نظام موجود را در هم می‌شکست و راه را برای یک نظام جدید باز می‌کرد. چگونگی آن در فصل بعدی، درباره‌ی سیاست سنت‌گرایانه، مورد بحث قرار می‌گیرد. با این حال، قرار نبود این شورش با توسل مستقیم به توده‌ها به وجود آید. بله، «کنش و کنترل از طریق ایده‌ها اعمال می‌شود» و ممکن است «برای بیدار کردن انرژی‌ها، جنبش‌ها و جریان‌های اجتماعی... برای اعمال فشار بر توده‌ها به کار رود»، اما چنین ایده‌هایی صرفاً ابزاری هستند. یک حاکم نباید خودش به آن‌ها باور داشته باشد، «نباید هیچ ارزش مطلقی برای آن‌ها قائل شود، بلکه باید با سردی به آن‌ها به‌عنوان وسیله، به‌عنوان ابزارهای فریبنده نگاه کند».[18]

نخبگان معنوی شوآن

در مقابل، شوآن بسیار کمتر از گنون یا اوولا درباره‌ی یک نخبه یا تغییر اجتماعی نوشت، اما نوعی نخبه را تأسیس کرد که تأثیر بیشتری بر جامعه نسبت به نخبگان گنون یا اوولا داشت. 128 نخبه‌ی شوآن متشکل از اعضای طریقت صوفی بود که او آن را تأسیس و اداره می‌کرد و همچنین از پیروانی که به او و آموزه‌هایش متعهد بودند، اما عضو طریقت صوفی او نبودند. این پروژه‌ی اصلی او بود.

اینکه شوآن کمتر درباره‌ی یک نخبه می‌نوشت، بخشی به این دلیل بود که او خود را با تأثیر ممکن سنت‌گرایی بر جامعه درگیر نمی‌کرد. او به‌طور کلی با گنون موافق بود که جامعه تنها در صورتی می‌تواند تغییر کند که ذهنیت‌ها تغییر کنند. «اشتباه انسان مدرن این است که می‌خواهد جهان را بدون داشتن اراده یا قدرت اصلاح انسان، اصلاح کند و این تناقض آشکار، این تلاش برای ساختن جهانی بهتر بر پایه‌ی بشریتی بدتر شده، تنها می‌تواند به نابودی خود امر انسانی منجر شود».[19] اما حتی اگر اصلاح بشریت غیرممکن بود، «در هر صورت باید خود را اصلاح کرد». با این حال، نباید «هرگز باور داشت که واقعیت‌های درونی برای تعادل جهان بی‌اهمیت هستند»،[20] زیرا «تنها الگوی بد نیست که مسری است».[21] با این حال، این قدردانی از تأثیر الگوی خوب، بسیار کمتر از امیدهای گنون به نخبه‌ای است که غرب را از طریق گذار به یک عصر جدید هدایت کند.

هنگامی که شوآن از نخبه‌ی معنوی می‌نویسد، نکته‌ی او تأثیر ممکن آن بر تعادل جهان نیست، بلکه کارکرد آن در انتقال باطن‌گرایی و این واقعیت است که نخبه‌ی معنوی، همیشه و همه‌جا و بالضروره، کوچک است.

شوآن همچنین با دیدگاه‌های گنون در مورد تأثیر ممکن شرق بر غرب مخالفت کرد. اولاً، او تصویر آرمان‌گرایانه‌ی گنون از شرق را به چالش کشید و فکر می‌کرد که شرق «در زمان آغاز گسترش غرب، از قبل در وضعیت انحطاط بزرگی قرار داشت، هرچند این انحطاط به هیچ وجه با انحطاط غرب مدرن قابل‌مقایسه نیست».[22] این انحطاط، «پوسیدگی یک ارگانیسم فیزیکی فرسوده از پیری»، به این معنا بود که هندوئیسم «بخشی از فعلیت یا سرزندگی خود را از دست داده بود»، هرچند هنوز معنویت اصلی خود را حفظ کرده بود.[23] ثانیاً، او اصرار داشت که تمدن غرب بر پایه‌ی مسیحیت استوار است و باید مسیحی باقی بماند. «نمی‌توان این تشکیلات فکری و ذهنی را، هر چقدر هم که ضعیف شده باشد، کنار گذاشت».[24]

گروه شوآن یک سازمان ابتدایی و غیررسمی داشت، زیرا برخی از پیروان مورد علاقه‌اش خود را تمام‌وقت وقف همراهی و کمک به شوآن کرده بودند. فراتر از این، الگوی استاندارد صوفیانه دنبال می‌شد، با یک خلیفه یا نماینده که در هر کشوری که شوآن پیروانی داشت - که تا پایان عمرش، اکثر کشورهای بزرگ اروپا، قاره آمریکا و بخش‌هایی از جهان اسلام را شامل می‌شد - تأسیس می‌شد. به‌طور غیرمعمول در تصوف، هم وجود این طریقت و هم عضویت در آن مخفی نگه داشته می‌شد. این عمل که به جوامع آیینی غربی مانند فراماسونری نزدیک‌تر از هر چیزی است که در جهان اسلام شناخته شده است، در سال‌های اخیر تا حدودی آرام‌تر شده است. با این حال، اندازه‌ی طریقت صوفی که شوآن تأسیس کرد، ناشناخته است. تأثیر آن اکنون احتمالاً کمتر از نیمه‌ی دوم قرن بیستم است.

هم پیروان گنون و هم پیروان شوآن شامل تعدادی از افراد عادی بودند که صرفاً آثار سنت‌گرایانه را می‌خواندند و از هنجارهای سنت‌گرایانه پیروی می‌کردند. بسیاری از پیروان نیز به بدنه‌ی آثار سنت‌گرایانه کمک کردند و در مجله‌ی گنون و جانشینان آن می‌نوشتند و همچنین کتاب می‌نوشتند، که برخی از آن‌ها برای دیگر سنت‌گرایان هدف‌گذاری شده بود و تیراژ کمی داشت، در حالی که برخی دیگر برای عموم مردم هدف‌گذاری شده بود و گاهی تیراژ گسترده‌ای داشت. *The World’s Religions* هیوستون اسمیت برای مدت طولانی در ایالات متحده پرفروش بود، هرچند در اروپا کمتر محبوب بود، و کتاب‌های سید حسین نصر، مانند *Islamic Life and Thought and The Need for a Sacred Science* نیز به‌طور گسترده خوانده می‌شدند، هرچند هرگز کاملاً پرفروش نبودند. ما برخی از این کتاب‌ها را با جزئیات بیشتری در ادامه بررسی خواهیم کرد. 154 پیروان شوآن عموماً تأثیرگذارتر از پیروان گنون بودند، با توجه به تعداد کتاب‌هایی که این پیروان نوشتند و اندازه‌ی خوانندگانشان. برخی از آن‌ها نیز موقعیت‌های تأثیرگذاری داشتند، عمدتاً در دانشگاه اما گاهی نیز در زندگی سیاسی، برای مثال در بوسنی و اردن، همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید. این ممکن است دقیقاً نخبه‌ای نباشد که گنون در دهه‌ی ۱۹۲۰ تصور می‌کرد، اما هنوز هم نوعی نخبه بود. دیگر سنت‌گرایان که از شوآن پیروی نمی‌کردند، ممکن است خود را نیز بخشی از یک نخبه احساس کرده باشند. این خود به تأثیری که آن‌ها در طول سال‌ها داشته‌اند، کمک کرده است: اعتماد به نفس و احساس رسالت، افراد را مؤثرتر می‌کند.

مخاطبان یوتیوبی پیترسون

تنها استثنا از این قاعده که سنت‌گرایان مستقیماً به توده‌ها نمی‌پردازند، همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون است که در سال ۲۰۱۳ شروع به قرار دادن ضبط سخنرانی‌های خود در دانشگاه تورنتو به صورت آنلاین کرد و در سال ۲۰۱۶ ویدیویی با عنوان «استاد علیه صحت سیاسی» منتشر کرد که مخاطبان عمومی گسترده‌ای را برای او به ارمغان آورد. در طول پنج سال بعد، این ویدیو بیش از ۵۰۰,۰۰۰ بار تماشا شد و چندین ویدیوی بعدی هر کدام پنج میلیون بازدید در یوتیوب داشتند. کتاب او *12Rules for Life: An Antidote to Chaos* در چند سال اول پس از انتشارش در سال ۲۰۱۸، پنج میلیون نسخه فروخت و ویدیوی همراه آن تا پایان سال ۲۰۲۲، ۱۹ میلیون بار تماشا شده بود.

این دقیقاً مخاطب توده‌ای از نوعی که کمونیست‌ها و نازی‌ها زمانی مخاطب قرار می‌دادند، نبود. سخنرانی‌های اولیه در اصل برای دانشجویان دانشگاه هدف‌گذاری شده بودند و حتی سخنرانی‌های بعدی نیز برای کسانی که بدون آمادگی قبلی به سراغشان می‌آمدند، دشوار بود. *12Rules for Life* برای مخاطبان گسترده‌تری نسبت به آثار قبلی پیترسون هدف‌گذاری شده بود، اما هنوز هم خواندن آن همیشه آسان نبود. با این حال، اگرچه دقیقاً یک مخاطب توده‌ای نبود، اما مخاطبانی که پیترسون جذب کرد، بسیار بزرگ‌تر از نوع نخبه‌ی کوچکی بود که در الگوی گنون پیشنهاد شده بود و پس از سال ۲۰۱۶ پیترسون به یک شرکت‌کننده‌ی مستقیم و برجسته در بحث سیاسی عمومی تبدیل شد. در سال ۲۰۱۸، اقتصاددان و وبلاگ‌نویس آمریکایی، تایلر کاون، در نیویورک تایمز نقل شد که می‌گفت پیترسون «تأثیرگذارترین روشنفکر عمومی در جهان غرب» است.[25] این تا حدودی اغراق بود، اما پیترسون قطعاً بسیار قابل‌مشاهده بود. رویکرد مستقیم او به عموم مردم بسیار متفاوت از رویکرد غیرمستقیم دیگر سنت‌گرایان بود.

کتاب‌ها و ویدیوهای پیترسون که توجه عمومی بیشتری نسبت به آثار هر سنت‌گرای دیگری به خود جلب کرده‌اند، مخالفت بیشتری نیز به همراه داشته‌اند. ویدیوها و جملات قصار جنگجویانه‌ی او، او را به هدفی اصلی برای مخالفان «سخنان نفرت‌پراکن» و در نتیجه، موضوعی برای اختلافات بر سر آزادی بیان تبدیل کرده است. او هم مورد دفاع و هم مورد محکومیت قرار گرفته است. او در رسانه‌هایی مانند گاردین و نیویورک تایمز بیشتر مورد تمسخر قرار می‌گیرد تا اینکه جدی گرفته شود و یک بورسیه‌ی بازدیدکننده که در دانشگاه کمبریج به او پیشنهاد شده بود، در سال ۲۰۱۹ پس گرفته شد (هرچند سپس در سال ۲۰۲۱ بازگردانده شد). او در سال ۲۰۲۲ پس از امتناع از حذف پستی که توییتر آن را توهین‌آمیز تشخیص داد، از توییتر محروم شد. همه‌ی این‌ها، البته، به شهرت او افزوده است.

نتیجه‌گیری

مسئله‌ی اندیشه و جامعه، یک تناقض اصلی برای سنت‌گرایی ارائه می‌دهد. از یک سو، مدرنیته با تمام ناهنجاری‌ها و نابینایی‌اش نسبت به سنت، اجتناب‌ناپذیر است و با کالی‌یوگا توضیح داده می‌شود. پرداختن به توده‌ها بی‌فایده است، زیرا آن‌ها هرگز نخواهند فهمید. هیچ کاری نمی‌توان کرد جز اینکه به خود نگریست و منتظر عصر جدید بود. از سوی دیگر، سنت‌گرایان اغلب بسیار فعال بوده‌اند، به‌ویژه در بازیابی و گسترش دانش سنت. با این حال، این دانش برای توده‌ها هدف‌گذاری نشده است، بلکه برای یک نخبه: فکری برای

گنون، اشراقی برای اوولا و معنوی برای شوآن. در اینجا سنت‌گرایان به موضع دیدرو نزدیک می‌شوند که امیدوار بود «اذهان نیکو» دیدگاه‌های روشنگری را جذب کرده و سپس «شیوه‌ی تفکر عمومی» را تغییر دهند، و به گرامشی نزدیک می‌شوند که استدلال می‌کرد شیوه‌های درک مسائل، تأثیر مستقیمی بر شیوه‌ی انجام کارها دارند. البته دیدگاه‌هایی که سنت‌گرایان به آن‌ها ارزش می‌دهند، با دیدگاه‌هایی که دیدرو یا گرامشی ارزش می‌دادند، بسیار متفاوت است.

بنابراین، موضع سنت‌گرایانه در مورد تأثیر اندیشه بر جامعه، اساساً با موضع ایدئولوژی‌های توده‌ای مدرن متفاوت است. این بخشی به دلیل مطلق بودن نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته است که آن را نقطه‌ی مقابل سنت مقدس می‌بینند و این به نوبه‌ی خود از دیدگاه سنت‌گرایانه از تاریخ به‌عنوان انحطاط ناشی می‌شود. حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه در اصل می‌تواند با رویکردهای مختلفی به مسئله‌ی چگونگی و زمان تغییر جامعه توسط اندیشه ترکیب شود و در تئوری می‌تواند پایه‌ی نوعی ایدئولوژی توده‌ای باشد، اما در عمل این هرگز اتفاق نیفتاده است، زیرا حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه همیشه با دیدگاه سنت‌گرایانه از تاریخ و مدرنیته ترکیب شده است.

دیدگاه سنت‌گرایانه از تاریخ و مدرنیته، مانند حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه، از دیدگاه‌های دیگران در مورد مسائل اصلی مربوط به اسطوره، دین، تاریخ و ماهیت مدرنیته متمایز است. حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه نسخه‌ای از یک فلسفه است که به رنسانس بازمی‌گردد و در اشکال جهان‌شمول و آکادمیک نیز وجود دارد. آنچه گنون به حکمت خالده افزود، اصرار بر این بود که درک‌های سنت ازلی باطنی باید از منابع معتبر گرفته شود و این منابع در مدرنیته‌ی غربی غایب بودند. گنون به خارج از غرب، به ودانتا و شرق نگاه می‌کرد، در حالی که سنت‌گرایان بعدی به خارج از مدرنیته، به اسطوره، دین و (در مورد هیوستون اسمیت) «سنت‌های حکمی» نگاه می‌کردند. این امر به نقدی بسیار بنیادین و مطلق از مدرنیته، همراه با یک جایگزین مثبت: سنت، منجر شد. جفت سنت و مدرنیته بر اساس دیدگاهی از تاریخ به‌عنوان انحطاط توضیح داده می‌شد که باز هم کاملاً جدید نبود، اما دو بخش این جفت را به‌خوبی به هم پیوند می‌داد.

تا اینجا به بنیان‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی پرداختیم. این بنیان‌ها به خودی خود جالب هستند، بخشی به این دلیل که جایگزینی بسیار رادیکال برای دیدگاه‌های تثبیت‌شده‌تر ارائه می‌دهند. همچنین جالب هستند زیرا اساس پروژه‌ی سنت‌گرایانه هستند و این چیزی است که اکنون به آن خواهیم پرداخت.

بخش دوم

Core projects

پروژه های اصلی

فصل ۷

خود شکوفایی (تحقق خود) (Self-realization)

اولین کاربرد ایده‌های بنیادین سنت‌گرایی، در پروژه‌ی **تحقق خود** (self-realization) بود که کنون آن را به سادگی «تحقق» (realization) می‌نامید. همان‌طور که خواهیم دید، درک‌ها از چیستی دقیق تحقق خود از یک سنت‌گرا به دیگری متفاوت بود، اما همگی بر اهمیت این پروژه و همچنین بر این نکته توافق داشتند که این پروژه شامل به کمال رساندن طبیعت حقیقی فرد از طریق نوعی آگاهی از امر متعالی است. در مقابل، درک‌های غیرسنت‌گرایانه از تحقق خود، که تعدادشان بسیار است، اغلب جنبه‌ی مقدس را نادیده می‌گیرند.

دو کاربرد عمده‌ی دیگر از ایده‌های بنیادین سنت‌گرایی، که در فصل‌های بعدی مورد بحث قرار می‌گیرند، پروژه‌های دینی و سیاسی آن هستند و تحقق فردی همواره با این کاربردهای دیگر همراه است. در حوزه‌ی دین، سنت‌گرایی به اسلام گرایش دارد (هرچند نه منحصراً)؛ اسلام در سطح ظاهری عموماً با تحقق باطنی از طریق تصوف همراه است. در حوزه‌ی سیاست، سنت‌گرایی به راست رادیکال گرایش دارد، اما این نیز عموماً با تحقق باطنی همراه است، هرچند نه از طریق تصوف. یولیوس اوولا سه مسیر جایگزین برای تحقق را شناسایی کرد: مسیر کنش، مسیر زهد، و مسیر سرسپردگی. او معتقد بود مسیری که با سیاست بهتر از همه تطابق دارد، مسیر کنش است.

مسیرهای غیرخداباورانه به‌سوی تحقق (Non-theistic paths to realization)

مسیرهای تحقق خود و مدل‌های وجودی که بر آن‌ها استوارند را می‌توان به‌طور کلی به سه دسته‌ی طبیعت‌گرایانه، خداباورانه یا غیرخداباورانه طبقه‌بندی کرد. مدل‌ها و مسیرهای طبیعت‌گرایانه بر قوانینی تکیه دارند که ماوراءالطبیعی نیستند – یعنی «طبیعی» هستند. انفجار بزرگ (Big Bang) یک مدل طبیعت‌گرایانه از منشأ وجود است. توضیحات طبیعت‌گرایانه تمایل به مادی‌گرایی دارند و عموماً هیچ مسیر خاصی را برای

تحقق خود، جز شاید حداکثرسازی رفاه یا به حداقل رساندن نابرابری درآمد، در بر نمی‌گیرند. این مسیرها دیگر مورد بررسی قرار نخواهند گرفت.

توضیحات خداباورانه اغلب به‌عنوان جایگزین اصلی طبیعت‌گرایی در نظر گرفته می‌شوند. توضیح وجود بر حسب آفرینش، یک مدل خداباورانه است، چه توحیدی باشد، مانند زمانی که خالق، خدای واحد حقیقی است، و چه چندخداپرستانه، مانند زمانی که گایا از خلا پدید می‌آید و اورانوس را به دنیا می‌آورد. مدل‌ها و مسیرهای خداباورانه به یک یا چند خدا وابسته هستند. با این حال، آن‌ها تنها جایگزین‌های طبیعت‌گرایی نیستند. مدل‌ها و مسیرهای غیرخداباورانه‌ای نیز وجود دارند که طبیعت‌گرایانه نیستند، مانند مورد آدوایتا ودانتا (Advaita Vedanta) که گنون آن را به‌عنوان اساس درک خود از سنت ازلی در نظر گرفت. گنون همچنین به نظام‌های دیگری، به‌ویژه تصوف، تائوئیسم و فلسفه‌ی مدرسی (Scholasticism) اشاره کرد. تائوئیسم غیرخداباورانه است، در حالی که تصوف و فلسفه‌ی مدرسی مدل‌ها و مسیرهای غیرخداباورانه را در ادیان خداباورانه ادغام می‌کنند. درک‌های سنت‌گرایانه از تحقق خود عموماً غیرخداباورانه هستند. این امر از رد کاتولیسیسم توسط گنون به نفع ودانتا نشأت می‌گیرد و بازتاب‌دهنده‌ی رد کلی مدل‌های خداباورانه‌ای است که با از دست رفتن عمومی ایمان به مسیحیت در غرب همراه بود.

پیش از پرداختن به درک گنون از مسیر تحقق خود، این فصل منابع آن را در آدوایتا ودانتا، تصوف و نوافلاطونیان (Neoplatonism) - تحول متأخر آثار افلاطون که از ظهور مسیحیت به اشکال مختلف، اغلب پنهان، جان سالم به در برد - مورد بحث قرار خواهد داد. نوافلاطونیان نقطه‌ی شروع ما هستند زیرا نظامی غیرخداباورانه است که برای غربی‌ها شناخته‌شده‌تر است و پایه‌ی واژگان فنی مورد استفاده در زبان‌های غربی را فراهم می‌کند. با این حال، اکنون به‌طور گسترده شناخته‌شده نیست، هرچند زمانی چنین بود. نوافلاطونیان همچنین برای تصوف که اساس بخش بزرگی از اندیشه و عمل سنت‌گرایان متأخر است و برای فلسفه‌ی مدرسی نیز اهمیت دارد. همچنین شباهت‌هایی با آدوایتا ودانتا دارد که اساس اصلی اندیشه‌ی گنون بود. یک بررسی کامل از نظام‌های غیرخداباورانه‌ی تحقق خود، خود به یک کتاب نیاز دارد، بنابراین برای تائوئیسم، این فصل صرفاً سطرهای آغازین مشهور متن اصلی آن، (Tao Te Ching) (به‌معنای واقعی کلمه، کتاب راه و فضیلت) را تکرار خواهد کرد:

تائویی که بتوان گفت، تائوی ابدی نیست

نامی که بتوان نامید، نام ابدی نیست.

اینکه نوافلاطونیان، آدوایتا ودانتا، تصوف و فلسفه‌ی مدرسی همگی در دیدگاه‌های خود درباره‌ی واقعیت و تجویزهایشان برای تحقق خود شباهت‌هایی دارند، پشتوانه‌ی مهمی برای دیدگاه پیروان حکمت خالده درباره‌ی رابطه‌ی بین ادیان و سنت‌ها است. توضیح این امر بر حسب تاریخ در موارد نوافلاطونیان، تصوف و فلسفه‌ی مدرسی نسبتاً آسان است، زیرا می‌دانیم که متون نوافلاطونی از یونانی به عربی و لاتین ترجمه شدند، به‌طوری که بحث‌هایی که توسط نوافلاطونیان آغاز شده بود، توسط صوفیان عرب و مدرسین لاتین ادامه یافت. توضیح رابطه‌ی بین نوافلاطونیان و آدوایتا ودانتا دشوارتر است، زیرا هیچ ترجمه‌ی قابل‌مقایسه‌ای باقی نمانده است، اما یونانیان و هندیان در پایتخت ایران، تخت جمشید، در زمان فیلسوف یونانی اولیه، فیثاغورس، که تأثیر او بر افلاطون مشهود است، در قرون ششم و پنجم پیش از میلاد در تماس بودند، بنابراین یک مسیر ممکن، هرچند اثبات‌نشده، وجود دارد. همان‌طور که خواهیم دید، دو توضیح تاریخی ممکن دیگر، هرچند

آن‌ها نیز اثبات‌نشده، برای چگونگی شباهت‌های زیاد نوافلاطونیان و آدوایتا ودانتا وجود دارد. البته سنت‌گرایان، توضیحات متافیزیکی را بر توضیحات تاریخی ترجیح می‌دهند.

نوافلاطونیان و فلسفه مدرسی

نوافلاطونیان (Neoplatonism) تحولی متأخر از فلسفه‌ی یونان باستان افلاطون و ارسطو است. مهم‌ترین فیلسوف نوافلاطونی، فلوطین (Plotinus) بود که در حدود سال ۲۰۴ میلادی در مصر هلنیستی به دنیا آمد و در سال ۲۷۰ در روم درگذشت و به زبان یونانی می‌نوشت. او هرگز از اصطلاح «نوافلاطونی» استفاده نکرد و در واقع هم از ارسطو و هم از افلاطون بهره می‌برد. پیشنهاد شده است که او ممکن است از ودانتا نیز بهره برده باشد، زیرا معلم خود او در اسکندریه، که تقریباً هیچ‌چیز درباره‌اش نمی‌دانیم، بنا به یک منبع، در او تمایلی برای یادگیری بیشتر آموزه‌های ایرانیان و هندیان ایجاد کرده بود. این یکی از دو توضیح تاریخی ممکن دیگر برای شباهت‌های بین نوافلاطونیان و ودانتا است: اینکه فلوطین ممکن است از معلمی بهره برده باشد که از ودانتا بهره برده بود.

فلسفه‌ی مدرسی نوافلاطونی در اروپا زمانی پدیدار شد که متون یونان باستان و نوافلاطونی در ترجمه‌ی لاتین درست زمانی که نظام دانشگاهی اروپا در قرن سیزدهم در حال شکل‌گیری بود، در دسترس قرار گرفت. دانشگاه‌ها در ابتدا «مکتب» (schools) نامیده می‌شدند و بنابراین «مدرسی» (scholastic) در واقع به معنای «آکادمیک» است. فیلسوفان دانشگاه پاریس اهمیت ویژه‌ای داشتند، زیرا متونی از افلاطون، ارسطو، فلوطین و پیروان او را می‌خواندند. بنابراین، فلسفه‌ی مدرسی یک نظام غیرخداباورانه در چارچوب یک دین توحیدی (مسیحی) است. این فلسفه همیشه نوافلاطونی نیست و فیلسوف برجسته‌ی مدرسی، توماس آکویناس، در واقع با بسیاری از ایده‌های نوافلاطونی مخالف بود. فلسفه‌ی مدرسی نوافلاطونی، مانند کل فلسفه‌ی مدرسی، زمانی به پایان رسید که فلسفه‌ی مدرن تثبیت شد. فلسفه‌ی مدرن از روش‌ها و متون متفاوتی برای بحث درباره‌ی مسائل متفاوت استفاده می‌کند.

برای درک نوافلاطونیان، باید به خود افلاطون بازگردیم. او درباره‌ی موضوعات بسیاری نوشت، اما آنچه برای نوافلاطونیان بیشترین اهمیت را دارد، نظریه‌ی **«مُثُل»** (forms) اوست که بخشی از مدل وجودی یا کیهان‌شناسی افلاطونی است. این نظریه پیشنهاد می‌کند که علاوه بر جهان آشنای چیزهایی که می‌توانیم لمس و احساس کنیم، جهان یا حوزه‌ی دیگری از «مُثُل» یا ایده‌ها وجود دارد. علاوه بر یک گل رز قرمز و یک چراغ راهنمایی قرمز در این جهان «محسوس» (sensible) (محسوس زیرا می‌توانیم آن را حس کنیم، نه لزوماً به این دلیل که معنایی دارد)، مثال (form) سرخی در جهان مُثُل وجود دارد. سرخی گل رز من تنها یکی از نمونه‌های متعدد سرخی بر روی زمین است و سرخی کامل نیست. با این حال، سرخی در جهان مُثُل، کامل و واحد است. همین اصل در مورد اشکال مانند رنگ‌ها نیز صدق می‌کند – برای مثال، مثلث – و همچنین در مورد اشیاء. یک شیرینی مثلثی دو مثال را ترکیب می‌کند، مثلث و شیرینی. شیرینی نیز مثالی دارد.

افلاطون همچنین متقاعد شده بود که روح انسان (*psyche*) جاودانه است، منشأ متعالی یا الهی دارد و – تحت شرایط خاص – می‌تواند منشأ خود و آنچه زمانی می‌دانست، از جمله مُثُل را به یاد آورد. این نیز بخشی از مدل او بود و به یک مسیر منجر می‌شود: «کسی که از چنین خاطراتی به‌درستی استفاده می‌کند، همیشه در حال

ورود (initiated) به رازهای کامل است و تنها اوست که واقعاً کامل می‌شود؛ اما از آنجا که او خود را از علایق انسانی جدا می‌کند و توجه خود را به سوی امر الهی معطوف می‌کند، توسط عوام که او را دیوانه می‌پندارند و نمی‌دانند که او الهام‌گرفته است، مورد سرزنش قرار می‌گیرد».[1] افلاطون در اینجا از اصطلاح «ورود» به‌صورت استعاری استفاده می‌کند و فیلسوف را با واردشوندگان واقعی به اسرار الئوسینی یا اسرار اورفیک دیونیسوس مقایسه می‌کند. اینکه پذیرش یا ورود آن‌ها دقیقاً شامل چه چیزی بود، مخفی بود و هرگز مشخص نشده است، اما گمان می‌رفت که به یک جایگاه ویژه در رابطه با امر الهی منجر می‌شود. این منشأ مفهوم «ورود» یا آیین تشرف (initiation) است که برای سنت‌گرایان اهمیت زیادی دارد.

فلوطین نظام افلاطون را گرفت و ایده‌ی «**علت نخستین**» (First Cause) را که نه از افلاطون بلکه از ارسطو آمده بود، به آن افزود. ایده این است که اگر هر نتیجه‌ای باید علتی داشته باشد و اگر هر علتی خود باید معلول باشد، آنگاه یا زنجیره‌ی علیت به‌طور نامحدود به عقب می‌رود، یا در جایی، یک علت نخستین و خود-علت وجود دارد. اگر علت نخستین علت همه‌چیز باشد، علت مُثُل نیز هست؛ و مُثُل علت جهان محسوس است. علت نخستین را نمی‌توان بیشتر بررسی کرد؛ همه‌چیز را در خود دارد؛ واحد است. بنابراین می‌توان آن را «**واحد**» (the One) نامید و این کاری است که فلوطین، و شاید همچنین افلاطون، انجام داد. فلوطین همچنین حوزه‌ای را که مُثُل در آن قرار دارند، که به‌وضوح جهانی مانند جهان محسوس نیست، **نوس** (*nous*)، «عقل» (the Intelligence) یا «خرد» (the intellect) نامید. این به یک مدل ساده منجر می‌شود: واحد ← عقل ← جهان محسوس. به عبارت دیگر، جهان محسوس از عقل صادر می‌شود که از واحد صادر می‌شود.

مرحله‌ی بعدی در کار فلوطین، وارد کردن روح به این ساختار بود. یک فرد از بدن و روح تشکیل شده است و روح نیز مانند بدن، مثالی دارد. با این حال، روح انسان مستقیماً مانند یک مثلث، مثالی را منعکس نمی‌کند. در عوض، یک واسطه‌ی دیگر وجود دارد که آن نیز (به‌طور گیج‌کننده‌ای) روح نامیده می‌شود که برای وضوح بیشتر می‌توان آن را «**روح کلی**» (Universal Soul) نیز نامید، به‌طوری که مدل اکنون به این صورت می‌شود: واحد ← عقل ← روح کلی ← روح یک فرد. سپس روح فردی به یک روح بالاتر و یک روح پایین‌تر تقسیم می‌شود. روح بالاتر با روح کلی در تماس است، در حالی که روح پایین‌تر با ماده در تماس است. بنابراین، تعداد صدورها (emanations) افزایش می‌یابد، همان‌طور که پیچیدگی مدل کیهان‌شناسی نیز افزایش می‌یابد.

فلوطین با اتصال این مدل به درک افلاطون، سپس استدلال کرد که هر روح فردی که بخشی از روح کلی است، ممکن است در هر یک از دو جهت حرکت کند: به سوی ماده در جهان محسوس، یا به سوی واحد. و روح فردی که به سوی واحد حرکت می‌کند، ممکن است در واقع به واحد برسد، که در این صورت بخشی از واحد می‌شود – که البته همان چیزی است که در وهله‌ی اول بود، زیرا همه‌چیز از واحد نشأت می‌گیرد و واحد همه‌چیز را در خود دارد. این **اتحاد** (*henosis* در یونانی) است. نقطه‌ی شروع سفر بازگشت به واحد، دانش است، به‌عنوان وسیله‌ای برای اینکه روح آنچه را که زمانی می‌دانست، به یاد آورد، همان‌طور که برای افلاطون بود. آنچه مراحل بعدی سفر را مشخص می‌کند، در متونی که باقی مانده‌اند، توضیح داده نشده است. به عبارت دیگر، مسیر افلاطونی تحقق خود با درک مدل آغاز می‌شود، اما با این درک به پایان نمی‌رسد.

فیلسوفان مدرسی که با نظام نوافلاطونی مواجه شدند، که واقعاً غیرخداباورانه است زیرا ارجاعات آن به «امر الهی» به هیچ خدای خاصی نیست، می‌توانستند یا آن را رد کنند یا تلاش کنند آن را با نظام توحیدی مسیحیت آشتی دهند. آکویناس در نهایت آن را رد کرد، همان‌طور که بسیاری از الهی‌دانان کاتولیک که فیلسوف نبودند، چنین کردند. با این حال، برخی از فیلسوفان مدرسی، نوافلاطونیان و مسیحیت را آشتی دادند، از جمله آنسلم آئوستا، راهب ایتالیایی فرقه‌ی بندیکتی که در سال ۱۰۹۳ اسقف اعظم کانتربری شد؛ آلبرت لائینگن، که بیشتر به‌عنوان آلبرتوس ماگنوس شناخته می‌شود، راهب آلمانی فرقه‌ی دومینیکن که در سال ۱۲۶۰ اسقف رگنسبورگ شد؛ و اکهارت هوخهایم، که بیشتر به‌عنوان مایستر اکهارت شناخته می‌شود، راهب دومینیکن آلمانی که به بدعت محکوم شد و در حدود سال ۱۳۲۸ درگذشت. همه‌ی این نوافلاطونیان مسیحی، به نوعی، علت نخستین را با برداشت مسیحی از خدا یکی دانستند. آن‌ها از اصطلاح «**اتحاد عرفانی**» (*unio mystica* در لاتین) برای اشاره به اتحاد نوافلاطونی (*henosis*) استفاده کردند و به یکی از معانی اصطلاح مدرن «عرفان» (mysticism) جان بخشیدند. همه‌ی آن‌ها، به‌عنوان راهبان و فرایارها، از قبل منصوب شده بودند که نوعی ورود (initiation) قابل‌مقایسه با ورود به اسرار الئوسینی یا اورفیک است، نه یک ورود استعاری مانند کاربرد افلاطون. آن‌ها همگی در انواع اعمال زاهدانه - فقر، تجرد، دعا، روزه، انزوا و غیره - شرکت می‌کردند. زندگی جمعی صومعه که در آن شرکت می‌کردند، نیز نوعی تمرین معنوی است. نوافلاطونیان مدرسی صریحاً آغاز مسیر تحقق خود را به‌عنوان درک مدل شناسایی نکردند، اما نسخه‌ی آن‌ها قطعاً این را مستثنی نمی‌کند.

از آنجا که علت نخستین همه‌چیز را در خود دارد، هنگامی که به‌عنوان خدا درک می‌شود، حفظ یک جدایی مطلق بین خالق و مخلوق دشوار می‌شود. ایده‌ای که خدا و جهان جدا نیستند، گاهی به‌عنوان «همه‌خدایی» (pantheism) توصیف می‌شود، اما این یک اصطلاح دشوار است که برای افراد مختلف معانی بسیار متفاوتی دارد. زمانی به‌عنوان تعبیری برای نوعی بی‌خدایی که از آثار باروخ اسپینوزا توسعه یافته بود و هیچ ارتباطی با نوافلاطونیان ندارد، استفاده می‌شد. برای برخی، به این معناست که خدا در جهان است – و هیچ جای دیگر. این یک موضع نوافلاطونی نیست.

مدرسین واژگانی را برای تمایز بین روح بالاتر و پایین‌تر نوافلاطونی توسعه دادند. دو کلمه‌ی لاتین *spiritus* و *anima* قبلاً تقریباً به‌جای یکدیگر استفاده می‌شدند، اما اکنون *spiritus* به‌ویژه برای روح بالاتر و *anima* برای روح پایین‌تر به کار می‌رفت. *anima* بدن فیزیکی را به حرکت درمی‌آورد. این تمایز برای درک صوفیانه و در نتیجه برای سنت‌گرایی نیز محوری است.

آدوایتا ودانتا

آدوایتا ودانتا (به‌معنای واقعی کلمه، پایان ودا) تفسیری از اوپانیشادها، متون باستانی هندو از بین قرون هشتم و سوم پیش از میلاد است. مهم‌ترین فیلسوف آدوایتا ودانتا، شانکارا (Shankara) است که در قرن هشتم میلادی زندگی می‌کرد و گفته می‌شود در کرالا در جنوب غربی هند به دنیا آمده و در کدارنات، در ارتفاعات هیمالیا، درگذشته است. او به زبان سانسکریت می‌نوشت. قطعی نیست که متونی که اکنون به او نسبت داده می‌شوند، همگی کاملاً از او باشند و پیشنهاد شده است که پیروان بعدی او ممکن است با صوفیان در تماس

بوده باشند، که این دومین توضیح تاریخی ممکن دیگر برای شباهت‌های بین نوافلاطونیان و آدوایتا ودانتا است. در این صورت، آدوایتا ودانتا از نوافلاطونیان صوفی بهره برده است. باز هم، این اثبات‌نشده است.

شانکارا، مانند تقریباً همه‌ی فیلسوفان هندو، با جفت **برهمن** (*brahman*) (واقعیت نهایی؛ به‌معنای واقعی کلمه، رشد) و **آتمن** (*atman*) (روح؛ به‌معنای واقعی کلمه، نَفَس) کار می‌کرد. در این مدل، برهمن منشأ ندارد، فراتر از زمان، مکان و اندیشه است و جوهر همه‌چیز است. شبیه به «واحد» نوافلاطونیان است. آتمن جوهر ابدی فرد است، به پیروی از منطقی که در عبری و عربی نیز یافت می‌شود، جایی که کلمه‌ی «روح» همان کلمه‌ی «نفس» است. یک موجود زنده نفس می‌کشد؛ وقتی دیگر نفس نمی‌کشد، مرده است.

یکی از سؤالاتی که فیلسوفان هندو را به خود مشغول می‌داشت، این بود که آیا برهمن و آتمن جدا هستند یا یکی هستند. سؤال موازی مربوط به پراکریتی (طبیعت) و پوروشا (روح، مانند آتمن) بود. دوگانه‌گرایان معتقد بودند که پراکریتی و پوروشا جدا هستند، در حالی که غیردوگانه‌گرایانی مانند شانکارا معتقد بودند که برهمن و آتمن یکی هستند. شانکارا آموزش می‌داد که تنها برهمن واقعی است. نتیجه‌ی این استدلال همان نتیجه‌ی نوافلاطونیان است که روح در نهایت در درون واحد قرار دارد. بنابراین، واقعیت یکی است، موضعی که با رویکرد دوگانه‌گرایانه‌ی استاندارد که رویکرد ادیان توحیدی نیز هست و بر تمایز مطلق بین بشریت و خدا تأکید می‌کند، متفاوت بود. شانکارا بر تفاوت بین برهمن و جهان محسوس بر حسب وحدت و کثرت – برهمن واحد است و جهان متعدد – و بر حسب کنش – برهمن تغییرناپذیر است و جهان با تغییر مشخص می‌شود – تأکید می‌کرد. او همچنین پوروشا را اصلی می‌دید که چیزها از آن زاده می‌شوند و پراکریتی را ماده، در فرمولی قابل‌مقایسه با مثال و ماده‌ی افلاطونی. جفت نهایی و حیاتی، **پاراماتمان** (*paramatman*) (روح برتر) و آتمن است. آتمن روح فردی است و پاراماتمان همه‌ی آتمن‌ها را گرد هم می‌آورد و آن را معادل روح کلی نوافلاطونیان می‌سازد.

برای شانکارا مانند دیگر هندوها، یک فرد به دنبال **موکشا** (*moksha*) (رهایی)، یعنی آزادی از چرخه‌ی مرگ و تولد دوباره و رنج‌های مرتبط با آن است. موکشا، از دیدگاه شانکارا، حتی در زندگی نیز قابل‌دستیابی بود و شامل **یوگا** (*yoga*) (اتحاد) با برهمن می‌شد – چیزی شبیه به *henosis* فلوطین و اتحاد عرفانی مدرسین. اصطلاح سانسکریت *yoga* منشأ اصطلاح انگلیسی «یوگا» برای اشاره به یک فرآیند آرامش‌بخش محبوب است که عمدتاً از هاتا یوگا (یوگای اجباری، با تمرکز بر کنترل بدن) گرفته شده است. نقطه‌ی شروع مسیر شانکارا به تحقق خود، باز هم دانش است، همان‌طور که برای فلوطین بود. پس از آن، شانکارا نوعی تفکر را توصیه می‌کرد که امر خاص را در امر عام ادغام می‌کرد. این به آگاهی از برهمن منجر می‌شود که در واقع خود برهمن است.

شانکارا به سنت هندو سانیاسا (زاهدانه) تعلق داشت و به‌عنوان سازمان‌دهنده‌ی گروه داشانامی («ده نام») از دودمان‌های زاهدانه دیده می‌شود. سانیاسین‌ها (زاهدان) معمولاً مسیر زاهدانه را با یک دیکشا (ورود) آغاز می‌کنند و سپس تعدادی از اعمال زاهدانه را دنبال می‌کنند، از جمله فقر، تجرد، دعا، روزه و انزوا که شبیه به اعمال راهبان مسیحی در دوره‌ی مدرسی است. زندگی جمعی آشرام (صومعه) نیز نوعی تمرین معنوی است، همان‌طور که زندگی جمعی صومعه چنین است. بنابراین، مدل و مسیر ارائه شده توسط آدوایتا ودانتا با مدل و

مسیر ارائه شده توسط نوافلاطونیان مدرسی و، همان‌طور که اکنون خواهیم دید، با تصوف، قابل‌مقایسه است.

تصوف

تصوف (اصطلاحی با منشأ مبهم) تفسیری و کاربردی از اسلام است که حدود صد سال پس از درگذشت پیامبر اسلام در سال ۶۳۲ میلادی سرچشمه گرفت. یکی از مهم‌ترین فیلسوفان تصوف، محیی‌الدین ابن عربی است که در سال ۱۱۶۵ در مورسیای اسپانیا، که در آن زمان بخشی از جهان اسلام بود، به دنیا آمد، در سال ۱۲۴۰ در دمشق درگذشت و به زبان عربی می‌نوشت. او هم‌عصر فیلسوفان مدرسی اروپا بود که با برخی از آن‌ها شباهت‌های زیادی دارد. این ابن عربی بود که متون و نظریاتش در قاهره توسط عبدالهادی، صوفی سوئدی‌الاصل که درک‌های خود را به گنون منتقل کرد، مورد مطالعه قرار گرفت.

الهیات صوفیانه شاخه‌ای از الهیات اسلامی است و هم از اسلام و هم از فلسفه‌ی اسلامی، که خود تحولی از فلسفه‌ی یونانی و به‌ویژه نوافلاطونیان است، بهره می‌برد. همان‌طور که فیلسوفان مدرسی در اروپا از متون یونان باستان و نوافلاطونی در ترجمه‌ی لاتین استفاده می‌کردند، فیلسوفان اسلامی نیز از همان متون در ترجمه‌ی عربی استفاده می‌کردند. ترجمه‌های عربی سه یا چهار قرن پیش از ترجمه‌های لاتین انجام شدند و بسیاری از ترجمه‌های اولیه‌ی لاتین در واقع از عربی انجام شدند، نه از اصل یونانی.

اسلام دینی بسیار توحیدی است، بنابراین مشکل بزرگی که نوافلاطونیان عرب با آن روبرو بودند، چگونگی آشتی دادن مفهوم غیرخداباورانه‌ی «واحد» با مفهوم خدا بود. این مشکل با درک «واحد» به‌عنوان «**واجب‌الوجود**» (Necessary Being) (واجب زیرا علت نخستین واجب است) و برابر دانستن واجب‌الوجود با خدا، حل شد، راه‌حلی که بعدها توسط نوافلاطونیان مدرسی پذیرفته شد. سپس «عقل» و «روح کلی» می‌توانستند بدون مشکل زیادی به عربی ترجمه شوند و جزئیاتشان مورد بحث و بررسی قرار گیرد. *Henosis* به‌طور مختلف به‌عنوان اتحاد، حلول و معرفت درک می‌شد. باز هم، جزئیات بسیار مورد بحث و بررسی قرار گرفت.

ایده‌ای که خدا و جهان جدا نیستند، که از ایده‌ی اینکه «واحد» همه‌چیز را در خود دارد، ناشی می‌شود، بحث‌برانگیز بود. آموزه‌ی **وحدت وجود** (*wahdat al-wujud*، که گاهی به انگلیسی به‌عنوان «pantheism» ترجمه می‌شود) بسیار مورد بحث قرار گرفته است، هم از نظر اینکه تا چه حد با الهیات رایج اسلامی سازگار است و هم از نظر اینکه افراد مختلفی که از این اصطلاح استفاده می‌کردند، واقعاً چه منظوری داشتند. این همیشه روشن نیست، بخشی به این دلیل که این ایده بسیار بحث‌برانگیز است.

برای ابن عربی، دو مدل موازی با دو مسیر موازی وجود داشت. به پیروی از قرآن، خدا جهان و بشریت را آفرید و از طریق پیامبران خود قوانینی را آشکار کرد که اگر دنبال شوند، فرد را به بهشت می‌رسانند و از آتش جهنم دور می‌کنند. به‌طور جایگزین، به پیروی از فلسفه‌ی نوافلاطونی، جهان و بشریت از طریق روح کلی و عقل به واجب‌الوجود یا واحد متصل هستند و روح می‌تواند مسیری را برای بازگشت به واجب‌الوجود و

دستیابی به اتحاد – یعنی *henosis* یا اتحاد عرفانی یا یوگا – دنبال کند. اصطلاحات مختلف معنای بسیار مشابهی دارند.

برای ابن عربی و اکثر صوفیان، آنچه ممکن است به اتحاد برسد، **روح** (*ruh*) است، نه **نفس** (*nafs*). تمایز در اینجا اساساً همان تمایز بین روح بالاتر و پایین‌تر نوافلاطونی است که توسط مدرسین *spiritus* و *anima* نامیده می‌شود. *ruh* همان *spiritus* است، جاودانه و در تماس با روح کلی. *nafs* همان *anima* است، در تماس با ماده. این تمایز برای عمل صوفیانه، که هدف آن غلبه بر نفس/ego/anima به‌منظور رهایی روح/ruh/spiritus از چنگال جهان مادی است، اهمیت دارد.

صوفیان، مانند راهبان کاتولیک و سانیاسین‌های هندو، به یک فرقه، در این مورد **طریقت** (*tariqa* به معنی راه) می‌پیوندند و معمولاً برای این کار سوگند وفاداری(bayat) یاد می‌کنند، به‌عنوان نوعی ورود. سوگند به یک معلم یا شیخ داده می‌شود که زمانی سوگند مشابهی به معلم خود داده بود که او نیز سوگندی داده بود، در یک زنجیره (**سلسله**) که در طول اعصار به عقب می‌رود و در حالت ایده‌آل به پیامبر اسلام و در نتیجه به خدا می‌رسد. صوفیان در یک طریقت از اعمال زاهدانه پیروی می‌کنند، به‌ویژه دعا و روزه، گاهی شامل انزوا و فقر، اما معمولاً شامل تجرد نمی‌شود. به همین ترتیب، زندگی جمعی نقشی دارد، هرچند نقشی کاهش‌یافته، زیرا صوفیان به‌ندرت به‌طور دائم در زاویه‌ی (خانقاه) خود زندگی می‌کنند و معمولاً فقط از آن بازدید کرده و در آنجا ملاقات می‌کنند. بنابراین، عمل صوفیانه شبیه به دیگر نسخه‌هایی است که به دنبال اتحاد عرفانی هستند، اما یکسان نیست.

با توجه به شباهت‌های قابل‌توجه بین نظام‌های عرفانی مختلف، هم از نظر مدل و هم از نظر مسیر، به راحتی می‌توان فهمید که چرا بسیاری از مردم به پذیرش نسخه‌هایی از موضع پیروان حکمت خالده رسیده‌اند. با این حال، بسیاری از محققان معاصر دین، آن موضع را رد می‌کنند و شک دارند که بتواند یک تجربه‌ی واحد از نومینوس وجود داشته باشد که مستقل از فرهنگ باشد و تأکید می‌کنند که توصیفات تجربیات عرفانی به زبان‌های انسانی ناگزیر فرهنگ‌هایی را که در آن توسعه یافته‌اند، منعکس می‌کنند، همان‌طور که در فصل قبلی دیدیم.

درک‌های سنت‌گرایانه (Traditionalist understandings)

بحث‌هایی درباره‌ی این مسائل که گنون آن‌ها را متافیزیک می‌نامید، در تمام نوشته‌های او یافت می‌شود. کتاب‌های خاصی به‌ویژه به مسائل متافیزیکی اختصاص داشتند. این‌ها شامل *Man and His Becoming according to the Vedanta* (۱۹۲۵)، *The Symbolism of the Cross*(۱۹۳۱) و The(۱۹۳۲) Multiple States of the Being بودند. در آثار اولیه‌ی خود، گنون متافیزیک خود را بر حسب ودانتا توضیح می‌داد؛ در آثار بعدی، از اصطلاحات انتزاعی‌تری با ارجاع کمتر به واژگان سانسکریت استفاده می‌کرد. در هر دو آثار اولیه و بعدی، او به تائوئیسم و تصوف و همچنین ودانتا اشاره می‌کرد و گاهی از واژگان مدرسی استفاده می‌کرد. او تأکید می‌کرد که این «ترکیب» (synthesis) است، نه «تلفیق» (syncretism). تلفیق عناصر نظام‌های مختلف را به‌طور کم‌وبیش تصادفی گرد هم می‌آورد، در حالی که ترکیب «شامل نگریستن به امور در وحدت اصلشان، دیدن چگونگی نشأت گرفتن و وابستگی آن‌ها به آن اصل، و در نتیجه متحد کردن

آن‌ها، یا بهتر است بگوییم، آگاه شدن از وحدت واقعی آن‌ها، به واسطه‌ی یک پیوند کاملاً درونی و ذاتی در عمیق‌ترین طبیعتشان است».[2]

آنچه در ادامه می‌آید، به‌طور کلی از اصطلاحات مدرسی به جای اصطلاحات سانسکریت استفاده خواهد کرد. این بخش از یکی از کتاب‌های بعدی گنون، *Perspectives on Initiation* ، که در سال ۱۹۴۶ به‌عنوان مجموعه‌ای ویرایش‌شده از مقالات قبلی منتشر شد، بهره می‌برد.[3] این کتاب بیشتر نمایانگر مواضع بعدی گنون است که به آموزه‌ی بالغ سنت‌گرایانه راه یافت.

متافیزیک گنون به دو سؤال بزرگ می‌پردازد. اولین آن‌ها مدل است: جهان چگونه ساختار یافته است. دومین آن‌ها مسیر تحقق خود است: انسان در این ساختار چه باید بکند. گنون با پرسیدن این دو سؤال، دو سؤال اصلی را می‌پرسید که بارها پیش از این، از جمله توسط افلاطون و فلوطین، پرسیده شده بود.

الگوی گنونی

گنون جهان را به همان شیوه‌ی شانکارا درک می‌کرد، یعنی ساختاریافته حول یک جهانشمولی نامحدود و بی‌نهایت – برهمن، «اصل اعلی» – که در محدودیت مادی وجود و تجلی، یعنی آتمن، بیان می‌شود. او از اصطلاحات مدرسی «صورت» و «ماده» و «ذات» و «جوهر» و اصطلاحات سانسکریت برهمن و آتمن و پوروشا و پراکریتی تقریباً به‌جای یکدیگر استفاده می‌کرد. برهمن و آتمن در نهایت یکی هستند، درکی که گنون آن را با آموزه‌ی وحدت وجود در اسلام مقایسه می‌کرد (که او آن را «هویت اعلی» می‌نامید، به پیروی از یک ترجمه‌ی جایگزین غیرمعمول از واژه‌ی عربی *wahdat al- wujud*). تجلی، محدود، موقتی و در حال تغییر است. عدم وجود تنها نقطه‌ی مقابل وجود نیست، بلکه در واقع پایدارتر از وجود است. امر بی‌نهایت، طبیعتاً، همه‌ی امکانات را در خود دارد. تجلی، در مقابل، تنها امکانات خاصی را در خود دارد.

گنون سپس، به‌ویژه، از درک‌های صوفیانه در تقسیم روح به روح و نفس پیروی می‌کرد. او توضیح می‌دهد که فرد را می‌توان بر حسب «خود» (self) و «من» (ego) درک کرد و «خود»، روح یا *spiritus* است که به‌عنوان «اصل متعالی و دائمی که وجود متجلی، برای مثال، وجود انسان، تنها یک تغییر گذرا و محتمل آن است» تعریف می‌شود.[4] «خود» (روح) همان آتمن است. هیچ معادل سانسکریتی برای «من» ارائه نشده است.

بنابراین، الگوی گنونی اساساً نوافلاطونی است، هرچند سنت‌گرایان عموماً آن را نه نوافلاطونی، بلکه ازلی یا صرفاً «سنتی» می‌دانند. به استثنای فیلسوف ایرانی تحصیل‌کرده در آمریکا، سید حسین نصر، که در ادامه مورد بحث قرار می‌گیرد، اکثر سنت‌گرایان در برابر یکی دانستن الگوی گنونی با نوافلاطونیان مقاومت می‌کنند، زیرا چنین یکی‌دانستنی، سنت‌گرایی را مستقیماً در چارچوب تاریخ فکری بشر قرار می‌دهد. سنت‌گرایان ترجیح می‌دهند ریشه‌های سنت را خارج از تاریخ بشر، در امر متعالی بیابند. حتی نصر نیز مسائل را برعکس این فصل مطرح می‌کند و استدلال می‌کند که نوافلاطونیان با امر ازلی مطابقت دارد، نه اینکه درک سنت‌گرایانه از امر ازلی، نوافلاطونی است.

تحقق از دیدگاه گنون

گنون همچنین از شانکارا، نوافلاطونیان و صوفیان در درک هدف هر فرد به‌عنوان آنچه او آن را «تحقق وحدت» می‌نامد، پیروی می‌کند – هرچند اصطلاح فرانسوی *identité* که در اینجا به معنای وحدت است، اغلب در انگلیسی به‌اشتباه «هویت» ترجمه می‌شود. در جای دیگر، او از «اتحاد صمیمی و ذاتی وجود با اصل الهی، یا اگر ترجیح داده شود، با امر کلی» می‌نویسد.[5] «اصل الهی» در اینجا به برهمن یا «واحد» اشاره دارد. او می‌گوید که یوگی متحقق سنت هندو، «**انسان کامل**» سنت مسلمان است،[6] «انسان کامل» ترجمه‌ی او از اصطلاح عربی *al- insan al- kamil,* است که به‌معنای واقعی کلمه «انسان به کمال رسیده» است. این اصطلاحی است که صوفیان برای کسانی که به اتحاد با واجب‌الوجود رسیده‌اند، به کار می‌برند. گنون توضیح می‌دهد که هنگامی که کسی به اتحاد می‌رسد، «از تمام شرایط محدودکننده‌ی فردیت رها می‌شود». «"من" در برابر "خود" محو شده و کاملاً ناپدید شده است».[7] این بسیار شبیه به درک صوفیانه است.

گنون بین تحقق و «عرفان» (mysticism)، اصطلاحی که او آن را نه به معنای مدرسی اتحاد عرفانی، بلکه به معنای سست‌تر و معاصر «تجربه‌ی دینی» درک می‌کرد، تمایز قاطعی قائل شد. برای گنون، تجربه‌ی دینی عرفانی هم منفعل و هم تصادفی بود، شامل احساسات و تخیل بود، از هیچ روش خاصی نتیجه نمی‌شد و تنها در غرب یافت می‌شد. او به بسیاری از محققان دین که تحققی را که با ورود (initiation) امکان‌پذیر می‌شود، که او آن را «آیینی» (initiatic) می‌نامید، به‌عنوان «عرفان» شناسایی می‌کردند، اعتراض داشت – این اشتباهی از جانب گنون بود، زیرا آن محققان در واقع صرفاً به معنای قدیمی‌تر کلمه‌ی «عرفانی» اشاره می‌کردند. بنابراین، اختلاف بر سر نام‌گذاری است. تحقق گنون در واقع اتحاد عرفانی است و آنچه او آن را با آن مقایسه می‌کند، در واقع تجربه‌ی دینی بی‌ساختار است. به معنای قدیمی‌تر کلمه‌ی «عرفانی»، گنون یک عارف بود.

در پاسخ به این سؤال که چگونه به سوی اتحاد پیش رویم، گنون، مانند فلوطین و شانکارا، پیشنهاد کرد که مسیر با دانش آغاز می‌شود که او افزود تنها از طریق شهود عقلانی قابل‌درک است (با «شهود» که به‌عنوان فراتر از عقل درک می‌شود، نه پایین‌تر از عقل، آن‌طور که برخی روانشناسان و فیلسوفان مدرن درک می‌کنند). ممکن است یک مرحله‌ی میانی وجود داشته باشد، زیرا «اتحاد با وجود کلی ممکن است به‌عنوان یک مرحله‌ی ضروری در راه رسیدن به اتحاد نهایی با برهمن اعلی در نظر گرفته شود».[8] او در اینجا احتمالاً از تصوف بهره می‌برد که در برخی از نسخه‌های آن، مراحل میانی در مسیر رسیدن به واجب‌الوجود شناسایی می‌شود.

با این حال، حتی مهم‌تر از دانش، **ورود** (initiation) بود. ورود آغاز مسیر بود، نه خود مسیر؛ «انتقال یک نفوذ معنوی» بود که با برخی «روش‌های مقدماتی» آغاز می‌شد و با چیزهایی که نمی‌توان به‌صورت کلامی منتقل کرد، ادامه می‌یافت.[9] «فرد منشأ ابتکار به سوی "تحقق" است»، «که به‌صورت روشمند تحت کنترل دقیق و بی‌وقفه دنبال می‌شود»، هرچند هرگز توسط فرد به‌تنهایی به دست نمی‌آید.[10] بنابراین، نیازی به «کاری که باید متعاقباً انجام شود تا این ورود که در ابتدا بالقوه است، کم‌وبیش به‌طور کامل مؤثر شود» وجود دارد.[11] این کار، «کار درونی» است که گنون آن را «ورود مؤثر» نیز می‌نامید تا آن را از مرحله‌ی قبلی «ورود بالقوه» متمایز

کند. برای مثال، این کار ممکن است شامل مانتراها در مورد هندوها و ذکر در مورد صوفیان باشد (این دو شبیه به هم هستند، هر دو عباراتی هستند که بارها به‌عنوان نوعی دعا تکرار می‌شوند که به حالات ذهنی یا معنوی خاصی منجر می‌شود، که کاملاً از دعاهای دین ظاهری متمایز است). همچنین ممکن است شامل آموزشی باشد که با استفاده از نمادها منتقل می‌شود که می‌تواند بذرهایی را «در عقل واردشونده بکارد که او باید پس از آن آن‌ها را از قوه به فعل درآورد»، زیرا واردشونده سپس «طرحی را که پس از آن باید در درون خود تحقق بخشد تا به تملک مؤثر ورودی که تنها به‌صورت بالقوه از بیرون دریافت کرده است، برسد» دنبال می‌کند.[12] ایده‌ی نقش نمادگرایی در تحقق، در بسیاری از سنت‌ها، از جمله برخی سنت‌های باطنی غربی، یافت می‌شود.

الگوی گنون یک «ترکیب» از ودانتا و دیگر نظام‌های مشابه بود، همان‌طور که خود او تشخیص می‌داد. با این حال، او استدلال می‌کرد که چنین ترکیبی وقتی به ورود واقعی می‌رسد، ممکن نیست، زیرا اگرچه همه‌ی مسیرها به یک مقصد ختم می‌شوند، اما نقاط شروع متفاوتی دارند که متناسب با طبیعت هر فرد است – البته اگر آن فرد برای ورود در وهله‌ی اول مناسب باشد، که همه نیستند. ورود نمی‌توانست از متون حاصل شود؛ معلمان ماهر آموزه‌های خود را با نیازها و توانایی‌های فردی که آموزش می‌بینند، تطبیق می‌دهند، بنابراین آموزش همیشه باید هم مستقیم و هم شفاهی باشد. تلاش برای ادغام مسیرها، تلفیق بود و تلفیق تمایل به گرد هم آوردن عناصری دارد که به هم تعلق ندارند و «چنین تجمعی نمی‌تواند واقعاً یک آموزه را تشکیل دهد، همان‌طور که یک توده‌ی سنگ یک ساختمان را نمی‌سازد».[13] تلفیق هرگز بیش از شبه‌آیینی نیست و حتی ممکن است ضدآیینی باشد. به همین ترتیب، یک فرد تنها می‌تواند در یک زمان یک مسیر آیینی را دنبال کند؛ نباید تلاش کرد تا توده‌ی سنگ‌های خود را جمع‌آوری کند.

بنابراین، آنچه برای تحقق مورد نیاز بود، «پیوستن به یک سازمان منظم و سنتی» بود.[14] چنین سازمانی باید منظم باشد، به این معنا که تثبیت‌شده باشد و نه تلاشی برای بازآفرینی یک شکل سنتی ناپدیدشده مانند آن‌هایی که در مصر یا کلده‌ی باستان یافت می‌شود، و نه ترکیبی تلفیقی از دیگر اشکال سنتی باشد. در حالت ایده‌آل، مانند تصوف، آغازگر «حلقه‌ای در "زنجیره‌ای" است که نقطه‌ی شروع آن خارج و فراتر از بشریت قرار دارد».[15]

سنت‌گرایان اولیه تلاش زیادی برای شناسایی چنین سازمان‌های منظم و سنتی کردند و گنون به‌تفصیل درباره‌ی اینکه چنین سازمان‌هایی چه چیزهایی [illegible]، نوشت. در نهایت او به این نتیجه رسید که تنها دو سازمان منظم و سنتی در غرب وجود دارد: فراماسونری و کمپانیوناژ (Compagnonnage). هر دو انجمن‌های برادرانه هستند، یکی در سراسر غرب یافت می‌شود و دیگری عمدتاً در فرانسه. فراماسون‌ها بر آیین‌های نمادین و کمک متقابل تمرکز دارند و کمپانیوناژ از آیین‌های متفاوتی استفاده می‌کند و زمانی حول حرفه‌های خاصی ساخته شده بود. با این حال، گنون نتیجه گرفت که همه‌ی اشکال فراماسونری منظم نبودند و کمپانیوناژ حتی مسئله‌ی دشوارتری بود، زیرا با انقلاب صنعتی ناپدید شده بود. گنون تأکید کرد که هم فراماسونری و هم کمپانیوناژ در اصل سازمان‌های صنفی بودند. او معتقد بود که اصناف در اصل با امر کلی مرتبط بودند و از اصول اولیه نشأت می‌گرفتند. مشارکت در اصناف «برای کسانی که آن را انجام می‌دهند، وسیله‌ای مؤثر برای مشارکت در سنت را تشکیل می‌دهد و این به این معناست که ماهیتی واقعاً "مقدس" و "آیینی" به خود می‌گیرد».[16] از نظر تاریخی، گنون در مورد کمپانیوناژ درست می‌گفت، اما شاید در مورد فراماسونری نه. خود

فراماسون‌ها ریشه‌های خود را به سنگ‌تراشان قرون وسطایی می‌رسانند، اما شواهد تاریخی کمی برای این موضوع وجود دارد و شواهد زیادی به منشأ قرن هفدهمی اشاره دارد.

گنون فکر می‌کرد که دیگر سازمان‌های منظم و سنتی خارج از غرب وجود دارند و از این میان، تصوف مهم‌ترین بود. این تصوف بود که گنون آن را به‌عنوان مسیر خود برگزید و در دهه‌ی ۱۹۳۰ در قاهره به طریقه‌ی حمدیه شاذلیه وارد شد.

همان‌طور که الگوی گنونی اساساً نوافلاطونی است، مسیر گنونی به تحقق نیز اساساً صوفیانه است. مقایسه‌هایی با دیگر سنت‌ها انجام می‌شود و وجود ممکن دیگر سازمان‌های آیینی در نظر گرفته می‌شود، اما هیچ‌چیز در مسیر گنونی به‌طور قابل‌توجهی از هنجارهای صوفیانه منحرف نمی‌شود. سنت‌گرایان عموماً مسیر گنونی را به این شکل شناسایی نمی‌کنند و مسائل را برعکس مطرح می‌کنند: مسیر صوفیانه همان مسیر باطنی ازلی است و این همان مسیری است که گنون شناسایی کرد.

مسیرهای اوولا

یولیوس اوولا کمتر از گنون به مسئله‌ی چگونگی ساختار جهان علاقه داشت، اما همچنان به مسیرهای تحقق خود بسیار علاقه‌مند بود. درک او از این‌ها گاهی با درک گنون منطبق بود، اما بیشتر اوقات متفاوت بود. او در ابتدا با گنون در مورد اهمیت ورود موافق بود و مسیرهای شرقی تحقق خود را مطالعه کرد، اما سپس به این نتیجه رسید که هیچ ورود منظمی، حداقل در غرب، باقی نمانده است. کمپانیوناژ «اهمیت بسیار کمی» داشت و به هر حال خارج از فرانسه ناشناخته بود، و فراماسونری عمدتاً «یک نظام خیالی... بر پایه‌ی یک تلفیق نامنسجم» بود و زمانی که چنین نبود، یک شبه-باطن‌گرایی از بدترین نوع بود، همان‌طور که از حمایت آن از آرمان‌های انقلابی ضداقتدارگرایانه دیده می‌شد.[17] فراماسونری در فرانسه و ایتالیا در واقع ارتباط نزدیکی با جمهوری‌خواهی داشت. اوولا فکر می‌کرد که با توجه به عدم وجود مسیرهای منظمی که گنون تصور می‌کرد، «ما همچنین باید مسیرهایی را که خودشان استثنا هستند، در نظر بگیریم».[18]

اولین مسیرهایی که اوولا بررسی کرد و درباره‌شان نوشت، که به نظر می‌رسد آن‌ها را اساساً یکی می‌دانست، با توجه به اینکه همگی به یک نتیجه می‌رسند، عمدتاً هندو بودند: مسیرهای تانترا، شاکتی و «راه مخفی» آیین‌های جنسی (*in Man as Potency*، ۱۹۲۶، که با عنوان *The Yoga of Power* در ۱۹۴۹ بازنشر شد)، کیمیاگری (*in The Hermetic Tradition*، منتشر شده در ۱۹۳۱) و زهد بودایی (*in The Doctrine of Awakening*، منتشر شده در ۱۹۴۳) همه‌ی این کتاب‌ها بر جزئیات عمل تمرکز داشتند و دانش را تنها تا آنجا که برای عمل لازم بود، در نظر می‌گرفتند. در مورد کیمیاگری، نیاز به دانش قابل‌توجه بود، زیرا اولین قدم، درک معنای نمادهای کیمیاگری بود که نمی‌توانست صرفاً با خواندن یک کتاب، حتی کتاب اوولا، به دست آید. همچنین لازم بود که بر روی نمادها تأمل شود تا زمانی که واقعاً درک شوند.

اوولا سپس از مسیرهای شرقی رویگردان شد و فکر می‌کرد که با توجه به تفاوت‌های نژاد، تبار، ذهنیت و حتی زبان، آن‌ها نیازمند «پیوند زدن به یک خاک روانی و معنوی متفاوت» هستند.[19] چنین پیوندی به آسانی به دست نمی‌آمد. همچنین واقعاً ضروری نبود، زیرا در روح غربی نیز ارزشی وجود داشت که اگرچه مسئول

مدرنیته بود، اما توانایی بیش از آن را نیز داشت، مهم‌تر از همه در دیدن «ارزش شخصیت، قادر به ابتکار فعال، با هدف خودمختاری».[20] غرب مسیری از «کنش مطلق و شخصیت واقعی» را ارائه می‌داد که از طریق آن «ارزش‌های زنده در این سطح می‌توانند فرار کنند، خود را بازتأیید کنند و خود را در یک نظم بالاتر ادغام کنند».[21]

بدون ورود، اوولا دو مسیر برای تحقق برای مردان و یک مسیر برای زنان می‌دید - درک‌های او معمولاً بسیار جنسیتی بودند، بسیار بیشتر از گنون، و این جنبه از سنت‌گرایی در ادامه با جزئیات بیشتری مورد بحث قرار خواهد گرفت. برای مردان، دو مسیر ممکن، مسیر کنش و مسیر زهد بود؛ برای زنان، مسیر سرسپردگی وجود داشت. آنچه همه‌ی این مسیرها مشترک داشتند، قهرمانی بود: قهرمانی فعال برای مردان و قهرمانی منفعل برای زنان. و آنچه دو مسیر در دسترس مردان مشترک داشتند، این بود که جنگجو یا زاهد هر دو «خود را در زندگی‌ای فراتر از زندگی تأیید می‌کنند، اولی از طریق کنش ناب و دومی از طریق گسستگی ناب».[22]

از طریق هر دو مسیر، «کسانی که بر خود مسلط شده‌اند»، کسانی که «به زمین و ماده، به انسان و بشریت وابسته نیستند»، به «انسان-خدایان» تبدیل می‌شوند و «آرامش درخشان بینایان، واقعیت "خورشیدی" باشکوه کسانی را که در آن‌ها ایده به خون، زندگی و قدرت تبدیل شده است» به دست می‌آورند.[23] این مسیر، مسیر «خورشیدی»، به مردان اجازه می‌دهد «پیوندی مستقیم با امر الهی برقرار کنند، خود را به آن تبدیل کنند و آن را به‌عنوان یک حالت زنده و واقعی از تجربه‌ی خود در اختیار داشته باشند».[24] درک اوولا شبیه به درک گنون از اتحاد عرفانی است، اما با آن تفاوت نیز دارد. ایده‌ی انسان-خدا، که اوولا گاهی آن را «فرد مطلق» نیز می‌نامید، نه از نوافلاطونیان، بلکه از منابعی مانند نیچه می‌آید. برای کسانی که بر خود مسلط نشده‌اند، «هر نیاز، هر میل و هر شوری، بیانگر کمبودی در وجود است».[25] برای کسانی که بر خود مسلط شده‌اند، هر دو مسیر – کنش و زهد – قدرت نیز اعطا می‌کنند و فرد را برای حکومت مناسب می‌سازند. در حالی که تحقق متافیزیکی گنون اساساً غیردنیوی است، تحقق اوولا اهداف دنیوی نیز دارد. سیاست او در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد.

مسیر زهد به‌تفصیل توضیح داده نشده است. در *Pagan Imperialism* اولیه‌ی اوولا، این مسیر بسیار شبیه به مسیری بود که گنون شناسایی کرده بود، با مردی که هدفش «آزاد کردن خود از امر انسانی، یعنی از امر حسی، عقلانی و عاطفی، و... یکی شدن با یک یا چند شکل از تجربه‌ی "متافیزیکی"... است که در حد نهایی خود، به حالت هویت کامل، دید معنوی، تحقق کامل فراحسی و فراعقلانی می‌انجامد».[26] «هویت کامل» عبارت گنون است و ممکن است در اصطلاحات عمومی بهتر به‌عنوان «وحدت کامل» درک شود. گنون وحدت با برهمن یا واجب‌الوجود را تصور می‌کرد. اوولا مشخص نکرد که وحدت با چه چیزی را تصور می‌کند، اما این واجب‌الوجود گنون نبود. در *Revolt against the Modern World* ، که چند سال بعد نوشته شد، اوولا با خود ایده‌ی چنین اتحادی مخالفت کرد و آن را «همه‌خدایانه» (pantheistic) خواند و آن را دینی و زنانه به جای متافیزیکی شناسایی کرد. در همه‌خدایی، «واقعیت نهایی به‌عنوان یک دریای بزرگ تصور می‌شود که هسته‌ی یک فرد در آن ادغام شده و مانند یک دانه‌ی نمک حل می‌شود. در همه‌خدایی، شخصیت یک تجلی توهمی و موقتی از جوهر واحد بی‌شکل است که همزمان روح و طبیعت و همچنین تنها واقعیت است؛ در این جهان‌بینی جایی برای هیچ نظم اصیل متعالی وجود ندارد».[27] برای اوولا، شخصیت توهمی نبود. این بسیار بر خلاف دیدگاه گنون است.

مسیر کنش با جزئیات بیشتری توضیح داده شده است. این مسیر جنگجو است، کسی که «قدرت متعالی تخریب را در خود برمی‌انگیزد؛ آن را به عهده می‌گیرد، در آن دگرگون و آزاد می‌شود و در نتیجه از تمام پیوندهای انسانی رها می‌شود».[28] در یک تفسیر غیرمعمول از الهیات اسلامی که جهاد اصغر (مسیر جنگجوی اوولا) را از جهاد اکبر (مسیر زاهد اوولا) متمایز می‌کند، اوولا استدلال می‌کند که جهاد اکبر ممکن است در درون جهاد اصغر تجربه شود، یعنی جنگجو زاهد نیز هست.

اوولا تأکید می‌کرد که جنگجو با «سرباز» (soldier) که از *solidus*، نام یک سکه‌ی رومی متأخر، گرفته شده و در اصل به معنای «مزدور» بوده است، یکی نیست. یک سرباز لزوماً یک جنگجو نیست و یک مزدور قطعاً یک جنگجو نیست. یک شوالیه‌ی قرون وسطایی یک جنگجو بود و شوالیه‌گری یک مسیر تحقق خود بود – و بهتر از مسیحیت. 243 این بر اساس «آرمان قهرمان به جای قدیس، و فاتح به جای شهید؛ و وفاداری و افتخار را به جای محبت و فروتنی به‌عنوان بالاترین فضایل» بود.[29] قدیسی که اوولا نامطلوب می‌بیند، یک قدیس مسیحی است و فضایل مسیحی محبت و فروتنی مشکل هستند، نه ایده‌ی تقدس.

آرمان‌گرایی اوولا از شوالیه، کاملاً آرمان‌گرایی از اشرافیت نبود. او نوشت که در تمام تمدن‌های بزرگ، «اشرافیت با واقعیت ساده‌ی داشتن اجداد مشخص نمی‌شد، بلکه با این واقعیت که اجداد اشراف، برخلاف عوام، الهی بودند». منظور او از «الهی»، اجدادی بود «که واقعاً یک شکل متعالی از زندگی را دنبال کرده بودند... و به دودمان، خونی الهی و همراه با آن، آیین‌ها را منتقل کرده بودند».[30] بنابراین، نوع مناسب اجداد ممکن بود کمک کند، اما تبار به‌تنهایی اشرافیت تولید نمی‌کرد. در تمدن‌های سنتی، «لازم بود که کیفیتی که به‌طور بالقوه در بدو تولد به فرد اعطا می‌شد، با ورود تحقق یابد» و «یک فرد تنها از طریق زندگی جدیدی که با ورود در او بیدار می‌شد، به عضویت گروه مردان واقعی که جامعه را کنترل می‌کنند، درمی‌آمد».[31] این دیدگاه کمی با دیدگاه گنون متفاوت است، زیرا ورود را به‌عنوان تحقق بخشیدن به کیفیت‌های موروثی می‌بیند – یعنی، به تعبیر گنون، به‌عنوان «مؤثر»، نه فقط «بالقوه». در یک مقطع، اوولا پیشنهاد کرد که ورود جنگجویان یکی از ویژگی‌های *Männerbünde* (انجمن‌های مردانه) بوده است که اتو هفلر، متخصص قرون وسطای نازی، آن را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های قبایل ژرمنی باستان شناسایی کرده بود، شناسایی‌ای که دیگر عموماً پذیرفته نیست. برای اوولا، آن انجمن‌ها هم «معنای آیینی (یعنی مقدس) و هم معنای جنگجویانه» داشتند.[32]

در سال ۱۹۵۵، اوولا مسیر کنش را به‌عنوان یک راه‌حل مناسب برای غرب ارائه داد. او نوشت که می‌توان آن را «جادویی» نامید و به «عصر جادویی» چشم دوخته بود که به غرب اجازه می‌داد «گره‌ی "عصر تاریک" – کالی یوگا – را بگشاید... شکل سنتی جدیدی که غرب از آن خود خواهد کرد، از روح قدیمی‌ترین سنت خود برخواهد خاست: از روح باستانی شمالگانی-آتلانتیکی... میراث نژادهای قهرمان، فعال و فاتح».[33] اوولا در اینجا به عصر طلایی شمالگانی خود، منشأ امپراتوری روم و شوالیه‌گری قرون وسطایی، اشاره می‌کند.

خوش‌بینی سال ۱۹۵۵ دوام نیاورد. در آخرین کتاب مهم خود، *Ride the Tiger* ، که در سال ۱۹۶۱ منتشر شد، اوولا به این سؤال پرداخت که چگونه می‌توان در میان «فروپاشی کامل» مدرنیته‌ی متأخر، حتی در غیاب هرگونه مسیر سنتی، دست‌نخورده باقی ماند. او نوشت که در تئوری می‌توان به سادگی به انزوا پناه برد، اما این نیازمند نوع خاصی از شخصیت و همچنین منابع مالی بود که فراتر از دسترس اکثر مردم بود. امکان باقی‌مانده، «**وحدت با خود**» بود، «کشف هویت اعلی با خود»،[35] باز هم با استفاده از عبارتی که گنون برای ترجمه‌ی

واژه‌ی عربی *wahdat al- wujud* استفاده می‌کرد، اما معنای متفاوتی از آن داشت. برای گنون، مانند صوفیان، اتحاد با واجب‌الوجود یا برهمن بود. اوولا، با گذر از الهی شدن خود، به وحدت با خود رسید.

برای کشف هویت اعلی با خود، می‌توان از نسخه‌ای از «غلبه بر خود» و «خلق خود» نیچه و - به قول نیچه - «همان کسی شو که هستی» پیروی کرد.[36] یک رویکرد این بود که با شناسایی و تثبیت «شکل درونی» خود، پایه‌ای محکم برای خود ایجاد کرد و سپس «رابطه‌ای مستقیم و مطلق بین... آنچه فرد هست... و امر متعالی» برقرار کرد.[37] یافتن شکل درونی خود «در عصر فروپاشی» آسان نبود. این کار ممکن بود «از طریق یک آزمایش... جستجو برای، یا پذیرش آن موقعیت‌ها یا جایگزین‌هایی که در آن نیروی غالب، "طبیعت واقعی" فرد، مجبور به تجلی و شناساندن خود می‌شود» انجام شود.[38] هیچ آزمایش خاصی ذکر نشده است، اما اوولا در خودزندگی‌نامه‌ی فکری خود نوشت که «تجربه‌ی حداکثری زندگی» مسیری بود که او خود در جوانی دنبال کرده بود.[39] او به‌ویژه به کوهنوردی علاقه داشت، زیرا «در سخت‌ترین صعودها، اراده به قدرت به ناب‌ترین شکل تأیید و تحقق می‌یابد».[40] اوولا همچنین به «خودآگاهی» آن‌طور که عارف ارمنی-فرانسوی قرن بیستم، جورج گورجیف، که مانند نیچه، هیچ مسیر سنتی را دنبال نمی‌کرد و بنابراین عموماً توسط سنت‌گرایان با سوءظن زیادی نگریسته می‌شد، درک می‌کرد، اشاره کرد. مسیر گورجیف به خودآگاهی شامل قرار دادن افراد در موقعیت‌های عجیب و غریب یا شدید بود - نه دقیقاً آسیب‌زا، اما در آن جهت. منظور اوولا این است که چنین موقعیت‌هایی ممکن است خود واقعی را به تجلی وادار کنند.

راه دیگر برای ساختن پایه‌ای محکم برای دستیابی به «غلبه بر خود» و «خلق خود»، آن‌طور که اوولا در سال ۱۹۶۱ نوشت، از طریق چیزی بود که تقریباً نسخه‌ای از اگزیستانسیالیسم بود، فلسفه‌ای که به‌ویژه با ژان-پل سارتر و دهه‌ی ۱۹۶۰ مرتبط است و معتقد است که وجود بر ماهیت مقدم است و نحوه‌ی انتخاب ما برای وجود - یعنی اعمال ما - ماهیت ما را - یعنی اینکه چه کسی هستیم و زندگی‌مان چه معنایی دارد - تعیین می‌کند. برای اوولا، خلق خود می‌توانست از سرسپردگی به یک آرمان یا فعالیت، «کمال عینی متناسب با یک کارکرد معین و یک معنای معین» نتیجه شود. از طریق «یک کارکرد یا حرفه‌ی برتر... شخصیت به یک تعهد بالاتر فراخوانده می‌شود (برای مثال، سلطنت و پاپی، فرقه‌های رهبانی و غیره)».[41] تنها نمونه‌ای از چنین کارکردی که با جزئیات بررسی شد، سیاسی بود، همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید. باز هم، این مسیری بود که اوولا می‌گفت خود زمانی دنبال کرده است. مشخص نیست که درک نهایی اوولا از امر متعالی تا چه حد شبیه به تحقق گنون است - در یک جا مشخص شده است که «تعالی در خود» است[42] - اما اوولا ممکن است به این نزدیک شده باشد.

بنابراین، درک اوولا از تحقق خود با درک گنون مطابقت دارد از این نظر که هر دو سنت‌گرا بر اهمیت رسیدن به آنچه هر دو «هویت اعلی» می‌نامیدند (هرچند ممکن است منظور دقیقاً یکسانی از این اصطلاح غیرمعمول نداشته باشند)، توافق داشتند. آن‌ها همچنین در ابتدا بر اهمیت ورود و ارتباط مسیرهای غیرغربی (صوفی، هندو) و مسیرهای پیشامدرن (کیمیاگری) توافق داشتند. با این حال، اوولا سپس به این نتیجه رسید که در غیاب هرگونه ورود سنتی باقی‌مانده، باید به مسیرهای غیرسنتی نگاه کرد: نیچه، شاید حتی گورجیف، و چیزی شبیه به اگزیستانسیالیسم. بنابراین، اوولای متأخر را می‌توان یک سنت‌گرای غیرسنتی نامید.

شوآن، مانند گنون، به هر دو مدل‌ها و مسیرها علاقه داشت. مانند اوولا، دیدگاه‌های او از برخی جهات به‌طور کلی شبیه به دیدگاه‌های گنون و از جهات دیگر کاملاً متفاوت بود. در حالی که گنون کیهان‌شناسی خود را از ودانتا استخراج می‌کرد و اغلب از اصطلاحات سانسکریت استفاده می‌کرد، متافیزیک شوآن اغلب به زبان مسیحی ارائه می‌شد، هرچند او نیز از ودانتا و درک گنون از ودانتا بهره می‌برد. در حالی که گنون بر تحقق از طریق ورود و امر باطنی تأکید می‌کرد، که هیچ‌کدام واقعاً یک مفهوم مسیحی نیستند، شوآن از نجات و معرفت (gnosis) می‌نوشت و ورود را با دین ترکیب می‌کرد. اگرچه هنوز هم جنبه‌های باطنی دین بود که اهمیت داشت، اما شوآن تا حدی دین را به‌عنوان یک مسیر تحقق، احیا کرد، همان‌طور که در فصل بعدی با جزئیات بیشتری خواهیم دید.

کیهان‌شناسی شوآن اساساً همان کیهان‌شناسی گنون بود، هرچند عموماً شاعرانه‌تر بیان می‌شد:

> جهان نه تنها کم‌وبیش ناقص یا زودگذر است، بلکه حتی نمی‌توان گفت که در رابطه با واقعیت مطلق اصلاً «هست»، زیرا واقعیت جهان، واقعیت خدا را محدود می‌کند و تنها او «هست». علاوه بر این، خود وجود که چیزی جز خدای متشخص نیست، به نوبه‌ی خود توسط الوهیت غیرمتشخص یا فرامتشخص، یعنی عدم وجود، که خدای متشخص یا وجود صرفاً اولین تعین آن است که همه‌ی تعین‌های ثانویه‌ای که وجود کیهانی را تشکیل می‌دهند، از آن نشأت می‌گیرند، پیشی گرفته می‌شود.[43]

این پاراگراف برای بسیاری از خوانندگان معنای چندانی نخواهد داشت، اما برای کسانی که متافیزیک گنون را درک می‌کنند، آن را به اندازه‌ی کافی با ظرافت خلاصه می‌کند - هرچند با افزودن خدا، که در مدل خود گنون که عمدتاً غیرخداباورانه است، یافت نمی‌شود.

با این حال، شوآن گاهی کیهان‌شناسی‌های جایگزین را نیز بررسی می‌کند. در *Gnosis: Divine Wisdom* او دو مدل را توضیح می‌دهد، یکی که در آن «جهان قابل‌مقایسه با دایره‌های متحدالمرکز است که در حالی که مرکز را منعکس می‌کنند، هرگز به آن نمی‌رسند، به‌طوری که جدایی مطلق وجود دارد»، و دیگری که در آن «جهان مانند یک ستاره است که هر پرتوی آن محیط را به نقطه‌ی مرکزی متصل می‌کند»، دیدگاهی که «خدا را در هر چیزی که وجود دارد، می‌بینند».[44] شوآن پیشنهاد می‌کند که هر دو مدل باید ترکیب شوند.

تحقق برای شوآن مانند گنون، اتحاد است، اما به زبان توحیدی‌تری بیان می‌شود، به‌عنوان اتحاد با خدا که با نام ذکر می‌شود. این اتحاد نه تنها از طریق دانش و عمل، مانند گنون، بلکه از طریق عشق نیز قابل‌دستیابی است: «اگر عشق تمایل یک موجود به موجود دیگر، با هدف اتحاد باشد، این معرفت است که بنا به تعریف، کامل‌ترین اتحاد را بین انسان و خدا به ارمغان خواهد آورد، زیرا تنها به آنچه از قبل در انسان الهی است، یعنی عقل، متوسل می‌شود».[45] با این حال، عشق هنوز هم ضروری است. شوآن دو «نوع معنوی» را متمایز می‌کند، یکی بر پایه‌ی دانش یا حقیقت که آن را تأملی می‌نامد و با اصطلاح سانسکریت **جنانا** (*jnana*) (دانش یا معرفت) برچسب می‌زند، و دیگری بر پایه‌ی عشق، که در تقابل با خودپرستی قرار می‌گیرد و آن را با اصطلاح

سانسکریت **باکتی** (*bhakti*) (سرسپردگی یا دلبستگی) برچسب می‌زند. اگرچه بسیاری از مردم راه عشق را با مسیحیت یکی می‌دانند و شوآن نیز اغلب این یکی‌دانستن را انجام می‌دهد، اما راه غلبه بر خودپرستی نیز صوفیانه است – صوفیان از غلبه بر من یا نفس صحبت می‌کنند. برای شوآن، راه باکتی راه دین به‌طور کلی است. شوآن همچنین راه دانش را به‌ویژه با اسلام یکی می‌دانست. این راه باطنی است.

در عمل، تحقق یا اتحاد از طریق ورود به دست می‌آید و در اینجا شوآن از گنون در تأکید بر طریقت‌های صوفی و ورود صنفی پیروی می‌کند و همچنین به امکانات آیینی در هندوئیسم اشاره می‌کند. در عمل، شوآن زمان و تلاش زیادی را صرف اداره‌ی طریقت صوفی خود کرد، هرچند هرگز درباره‌ی این موضوع ننوشت، زیرا وجود طریقت تا پس از مرگ او مخفی نگه داشته می‌شد. او بازتابی از اوولا در در نظر گرفتن جنبه‌ی «کیهانی» جنسیت دارد و اشاره می‌کند که «تقدیس جنسیت به آن کیفیتی می‌بخشد که از جنبه‌ی جسمانی آن فراتر می‌رود و آن را خنثی یا حتی از بین می‌برد»،[46] و اینکه رابطه‌ی جنسی «کیفیتی از یادآوری افلاطونی (*anamnesis*)» دارد،[47] و اتحاد الهی ازلی را به روح یادآوری می‌کند؛ با این حال، او این امکان را در آثار منتشرشده‌ی خود با جزئیات بررسی نمی‌کند. او درک از طریقت صوفی را کمی اصلاح می‌کند و اشاره می‌کند که در عمل، طریقت‌های صوفی از تعداد زیادی از مردم تشکیل شده‌اند، که در واقع چنین است – آن‌ها بخشی از فرهنگ عامه در جهان اسلام هستند. این با ایده‌ی نخبه‌ی معنوی که لزوماً محدود است، به‌خوبی مطابقت ندارد. بنابراین، شوآن عضویت طریقت‌های صوفی را به یک حلقه‌ی کوچک درونی و یک حلقه‌ی بزرگ‌تر بیرونی تقسیم می‌کند و استدلال می‌کند که مشارکت حلقه‌ی بیرونی، در واقع، ظاهری است. این دیدگاهی است که یک محقق مطالعات دینی که با تصوف آشناست، ممکن است آن را تأیید کند.

شوآن با گنون و اوولا در این استدلال که فرقه‌های رهبانی مسیحی معاصر نیز نماینده‌ی سنت آیینی هستند، تفاوت دارد. او استدلال می‌کند که مسیحیت هم باطنی و هم ظاهری است و به آموزه‌ی تثلیث استناد می‌کند که تنها برای «کسانی که قادر به تصور الوهیت تحت دیگر جنبه‌های کم‌وبیش نسبی هستند» قابل‌درک است. «عباراتی مانند "پسر خدا" و به‌ویژه "مادر خدا"» در واقع «صرفاً باطنی هستند».[48] فیض الهی «در هسته یا جوهر خود آیینی است»؛[49] و نمونه‌ی بزرگ عمل باطنی مسیحی در سنت ارتدکس شرقی **هسیکاسم** (Hesychasm) (آرامش‌گرایی) و استفاده‌ی آن از دعای عیسی («خداوندا عیسی مسیح، پسر خدا، بر من گناهکار رحم فرما») یافت می‌شود که هسیکاست‌ها آن را به‌طور مداوم، به شیوه‌ی یک مانترای هندو یا ذکر صوفی، تکرار می‌کنند. باز هم، یک محقق مطالعات دینی ممکن است این دیدگاه را تأیید کند، زیرا الهیات هسیکاست نیز تحت تأثیر نوافلاطونیان است. اینکه شوآن ورود مسیحی خود را به‌ویژه در یک سنت ارتدکس شرقی می‌یابد، از برخی جهات تضاد با گنون و اوولا را کاهش می‌دهد، زیرا این کاتولیسیسم بود که گنون اغلب استدلال می‌کرد که صرفاً ظاهری است. با این حال، همیشه این مسیحیت به‌طور کلی است که شوآن آن را باطنی توصیف می‌کند، نه فقط مسیحیت ارتدکس شرقی.

شوآن همچنین باطن‌گرایی و ورود را در یک سنت دینی یافت که هرگز مورد علاقه‌ی گنون نبود، هرچند مورد علاقه‌ی میرچا الیاده بود: دین بومیان آمریکا. شوآن نوشت: «در میان سرخپوستان آمریکا... چیزی ازلی و خالص با وجود تمام تیرگی‌هایی که ممکن است در برخی قبایل، شاید عمدتاً در زمان‌های نسبتاً اخیر، روی هم انباشته شده باشد، حفظ شده است».[50] بومیان آمریکا، مانند دیگر مردمان کوچ‌نشین مانند بادیه‌نشینان، طوارق و مغولان باستان، در نجابت جنگجو شریک بودند. و در میان آیین‌های بومیان آمریکا، **رقص خورشید**

(Sun Dance) در صدر قرار داشت، «اتحادی بالقوه با روح خورشیدی، و در نتیجه با روح بزرگ».[51] شوآن تنها بیگانه‌ای نبود که به رقص خورشید علاقه پیدا کرد؛ این آیین، مانند کلبه‌ی عرق (sweat lodge) (عملی که شوآن نیز آن را ستایش می‌کرد)، در خارج از جوامع بومی آمریکا به‌طور فزاینده‌ای محبوب شده است، تا جایی که اکنون اغلب به‌عنوان یک مورد مشکل‌ساز «تصاحب فرهنگی» (cultural appropriation) درک می‌شود.

یکی از چیزهایی که در مورد عمل بومیان آمریکا برای شوآن جذاب بود، سادگی ظاهری ازلی آن بود، اهمیتی که شوآن اغلب بر آن تأکید می‌کرد و در زمینه‌های دیگر نیز می‌یافت. شوآن نوشت: «هماهنگی بین religio perennis و طبیعت بکر وجود دارد، و به همین ترتیب بین آن و برهنگی ازلی، برهنگی آفرینش، تولد، رستاخیز، یا کاهن اعظم در قدس‌الاقداس، یک زاهد در بیابان، یک *sannyâsin* یا *sâdhu* هندو، یک سرخپوست در دعای خاموش بر روی کوه».[52] این یکی از پایه‌های اهمیتی بود که شوآن به طبیعت می‌داد که در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد. خود شوآن نیز برهنگی ازلی را تمرین می‌کرد، عملی که در ابتدا مورد توجه قرار نگرفت، اما سپس در میان پیروانش به‌طور گسترده‌تری شناخته شد، به‌ویژه پس از آنکه یک پیرو ناراضی در مورد آن به پلیس شکایت کرد. این امر باعث سردرگمی و پریشانی زیادی شد.
شوآن نه تنها به تحقق علاقه داشت، بلکه به این شیوه نیز علاقه داشت که «هر انسانی قادر است، در محدوده‌ی زندگی خانوادگی و خانوادگی خود، چیزی شبیه به یک احیای سنتی را با معکوس کردن عمدی فرآیند ازخودبیگانگی به انجام رساند». این «ارزش معنوی واقعی برای فرد مورد نظر دارد».[53] شوآن و برخی از نزدیک‌ترین پیروانش تا حد امکان دور از مدرنیته، در جنگل‌های دست‌نخورده در خارج از بلومینگتون، ایندیانا، زندگی می‌کردند و از لباس‌های مدرن مانند شلوار جین و ابتذال‌های مدرن در شیوه‌های گفتار اجتناب می‌کردند و بر امر معنوی و زیبا تمرکز داشتند.

متافیزیک نصر

متعاقباً، سید حسین نصر، فیلسوف ایرانی تحصیل‌کرده در آمریکا که از پیروان شوآن بود و فلسفه‌ی اسلامی، مدرسی و مدرن غربی را به همان خوبی هر کس دیگری می‌شناخت، متافیزیک سنت‌گرایانه را با درک‌های علمی از تاریخ فلسفه و همچنین با نوافلاطونیان بازادغام کرد. نصر، فلوطین را به‌عنوان حامل اصلی سنت متافیزیکی که از پیروزی ارسطو جان سالم به در برده بود، شناسایی کرد. او بقا و نمایان شدن دوره‌ای نوافلاطونیان را در طول تاریخ اروپا ردیابی کرد و با هنری مور، فیلسوف قرن هفدهمی در کمبریج و یکی از آخرین نوافلاطونیان برجسته، به پایان رساند. در روایت نصر، همان‌طور که قبلاً دیده‌ایم، «یونانیان باستان کیهان‌شناسی‌ای شبیه به دیگر مردمان آریایی دوران باستان داشتند»، کیهان‌شناسی‌ای که او آن را با کیهان‌شناسی سانکهیا، یکی از مکاتب ودا هندوئیسم، مقایسه می‌کند، اما دین یونان سپس افول کرد و به سمت «طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی» و در نتیجه فلسفه‌ی عقل‌گرایانه حرکت کرد.[54] با این حال، در اسکندریه، متافیزیک نوافلاطونی، نئوفیثاغورسی و هرمسی‌گرایی توسعه یافت. نصر همچنین استدلال می‌کند که در حالی که عقل‌گرایی در اروپا پیروز شد، همان‌طور که پس از افول فلسفه‌ی مدرسی چنین شد، رویکرد متافیزیکی و نوافلاطونی اسکندریه در اسلام قوی باقی ماند، به‌طوری که «مسیحی بر طبیعت خدا، روح انسان و نجات تأکید می‌کرد، در حالی که یونانی [و در نتیجه اسلامی] بر کیفیت "الهی" کیهان و وضعیت "ماوراءالطبیعی" خود عقل تأکید می‌کرد».[55] در

اسلام، «بعد معرفتی و اشراق مرتبط با تصوف از ابتدا زنده بود و به‌عنوان نیروی حیاتی درونی این سنت ادامه یافت. در واقع، اسلام در طول تاریخ بعدی خود بیشتر و بیشتر به این سمت روی آورد».[56]

این روایت به‌راحتی با درک‌های علمی مدرن مطابقت دارد، به جز در نکته‌ی نهایی، که اسلام بیشتر و بیشتر به سمت رویکرد متافیزیکی و نوافلاطونی اسکندریه روی آورد. اسلام، مانند هر دین بزرگ جهانی دیگر، به اشکال مختلفی وجود دارد و در حالی که برخی در واقع به سمت رویکرد متافیزیکی و نوافلاطونی روی آوردند، برخی نیز از آن رویگردان شدند، اغلب به‌طور قاطع. هیچ‌چیز متافیزیکی یا نوافلاطونی در درک‌های خالص‌گرایانه و نص‌گرایانه‌ی اسلام که در میان وهابیان عربستان سعودی یافت می‌شود، وجود ندارد.

روایت متافیزیکی نصر، سنت‌گرایی را با دانش تاریخی آشتی داد. با این حال، او ایده‌های پیشین سنت‌گرایانه از تحقق خود را توسعه نداد یا تغییر نداد.

مسیر قهرمانانه‌ی پیترسون

بار دیگر، همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، رویکرد بسیار متفاوتی را اتخاذ می‌کند. درک او از تحقق خود، بیش از آنکه بازتاب‌دهنده‌ی درک او از سنت و اسطوره باشد، بازتاب‌دهنده‌ی تجربه‌ی او به‌عنوان یک روانشناس بالینی و ناامیدی او از پوچ‌گرایی مدرن است. برخی از توصیه‌های او بسیار عملی هستند و به همین دلیل، او گاهی به‌عنوان یک محافظه‌کار شناسایی شده است. اگرچه برخی از نتایج او ممکن است در واقع محافظه‌کارانه باشند، اما اساس آن‌ها هنوز هم سنت‌گرایانه است.

دیدگاه پیترسون به زندگی تلخ است: او می‌نویسد: «ما در توانایی یا نتیجه برابر نیستیم و هرگز نخواهیم بود». «تعداد بسیار کمی از مردم، بخش بسیار زیادی از همه‌چیز را تولید می‌کنند. برندگان همه‌چیز را نمی‌برند، اما بیشتر چیزها را می‌برند و بودن در قعر جای خوبی نیست. مردم در قعر ناراضی هستند. آن‌ها در آنجا بیمار می‌شوند و ناشناخته و نامحبوب باقی می‌مانند. آن‌ها زندگی خود را در آنجا تلف می‌کنند. آن‌ها در آنجا می‌میرند».

با توجه به این، آنچه لازم است این است که فرد از مرگ بر اثر الکلیسم یا سوءمصرف مواد مخدر اجتناب کند و سپس «بار هستی را بر دوش کشد و... مسیر قهرمانانه را در پیش گیرد».[58] این کار با «صاف ایستادن با شانه‌های عقب» آغاز می‌شود، اولین قانون در *12Rules for Life* ، کتاب پرفروش او. پیترسون می‌نویسد که صاف ایستادن:

> تنها یک امر فیزیکی نیست، زیرا شما تنها یک بدن نیستید. شما یک روح، به اصطلاح – یک روان – نیز هستید. صاف ایستادن فیزیکی همچنین به معنای صاف ایستادن متافیزیکی است و آن را القا و طلب می‌کند. صاف ایستادن به معنای پذیرش داوطلبانه‌ی بار هستی است... شما به یک چالش پاسخ می‌دهید، به جای اینکه برای یک فاجعه آماده شوید. شما طلایی را که اژدها انبار کرده است، می‌بینید، به جای اینکه از واقعیت بسیار واقعی اژدها در وحشت کوچک شوید. شما قدم پیش می‌گذارید تا جایگاه خود را در

سلسله‌مراتب سلطه بگیرید و قلمرو خود را اشغال کنید و تمایل خود را برای دفاع، گسترش و تغییر آن نشان دهید. همه‌ی این‌ها می‌تواند به‌صورت عملی یا نمادین رخ دهد.

بخش بزرگی از توصیه‌هایی که پیترسون در *12Rules for Life* می‌دهد، بسیار عملی است: در کار خود سخت کار کنید و اجازه ندهید تلخی شما را از درون بخورد. زندگی خود را مرتب کنید و مسئولیت بپذیرید. از گفتن حرف‌های اشتباه به مردم دست بردارید. اما پیترسون همچنین به خوانندگانش می‌گوید: «تنها کارهایی را انجام دهید که بتوانید با افتخار از آن‌ها صحبت کنید». او ممکن است هرگز اوولا را نخوانده باشد، اما از برخی جهات، تحقق خود را به شیوه‌ای مشابه درک می‌کند.

نتیجه‌گیری

ایده‌ی بنیادینی که این کتاب با آن آغاز شد، حکمت خالده بود که در سنت‌گرایی به ایده‌ی سنت ازلی تبدیل می‌شود. همه‌ی سنت‌گرایان موافق‌اند که یک سنت ازلی وجود دارد. همچنین توافق عمومی وجود دارد که سنت ازلی هم یک مدل متافیزیکی یا کیهان‌شناسی و هم یک مسیر تحقق خود را نشان می‌دهد. با این حال، در مورد جزئیات دقیق سنت ازلی توافق کمتری وجود دارد. مدلی که گنون در آدوایتا ودانتا، فلسفه‌ی مدرسی و تصوف یافت، اساساً نوافلاطونی بود، همان‌طور که سید حسین نصر بعدها متوجه شد، هرچند دیگر سنت‌گرایان ترجیح می‌دهند آن را صرفاً ازلی بدانند. مسیری که گنون توصیف کرد، اساساً صوفیانه بود و با مدل نوافلاطونی او سازگار بود، زیرا تصوف، مانند فلسفه‌ی مدرسی و احتمالاً حتی آدوایتا ودانتا، از نوافلاطونیان بهره می‌برد. اینکه تصوف، فلسفه‌ی مدرسی و آدوایتا ودانتا این‌قدر با هم اشتراک دارند، اتفاقاً یک استدلال مهم برای موضع پیروان حکمت خالده است. حداقل در موارد تصوف و فلسفه‌ی مدرسی، یک توضیح غیرمتافیزیکی و صرفاً تاریخی نیز وجود دارد: فیلسوفان اسلامی که الهیات صوفیانه بر آن‌ها استوار بود، مانند فیلسوفان مدرسی، متون نوافلاطونی را می‌خواندند.

با این حال، یولیوس اوولا تنها تا حدی با گنون در مورد مسیر تحقق خود موافق بود. اوولای اولیه به نظر می‌رسد تحقق خود را بر حسب اتحاد با امر متعالی، درست مانند گنون، درک می‌کرد، اما سپس از این ایده دور شد و به سمت درک تحقق خود به‌عنوان «خون الهی شده» و سپس به‌عنوان «وحدت با خود» حرکت کرد. اوولای اولیه همچنین اهمیت ورود و سودمندی نظام‌های غیرغربی، به‌ویژه هندو، را پذیرفت، اما اوولای متأخر از ورود سنتی ناامید شد و در عوض به مسیرهای با منشأ غربی، از جمله مسیری که شبیه به اگزیستانسیالیسم بود، روی آورد. اوولا در تمام مراحل، به جای روی آوردن به تصوف، بر جنگجو تأکید می‌کرد و به درک‌هایی از «جنگجویان معنوی» که بعدها به‌طور گسترده محبوب شدند، جان بخشید. بنابراین، درک اوولا از مسیر تحقق خود، پیامدهای سیاسی مهمی دارد که در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

فریتیوف شوآن، باز هم، تنها تا حدی با گنون موافق بود و مسیر باطنی گنون به تحقق خود را از طریق تصوف می‌پذیرفت، اما همچنین مسیر قابل‌مقایسه‌ای را در رهبانیت مسیحی معاصر می‌یافت، جایی که گنون متقاعد شده بود که هیچ‌چیز از این نوع یافت نمی‌شود. علاقه‌ی شوآن به عمل بومیان آمریکا، یک نقطه‌ی شروع جدید برای سنت‌گرایی است، اما به همان شیوه‌ی دیدگاه‌های گنون با آن‌ها در تضاد نبود و بررسی سنت‌گرایانه‌ی امر غیرغربی و پیشامدرن را ادامه داد. احیای مسیحیت توسط شوآن، پیامدهای مهمی برای درک سنت‌گرایانه از دین دارد که آن نیز در فصل بعدی مورد بحث قرار خواهد گرفت.

سید حسین نصر که از پیروان شوآن بود، با درک شیخ خود موافق بود. با این حال، به‌عنوان یک فیلسوف خوب‌آموزش‌دیده، او اساس نوافلاطونی مدل و مسیر سنت‌گرایانه را تشخیص داد و با تشخیص این، شکاف بین سنت‌گرایی و دانشگاه را که به رد رساله‌ی دکتری گنون توسط سوربن بازمی‌گشت، ترمیم کرد. با وجود این، سنت‌گرایی و دانشگاه عموماً به نگاه کردن با سوءظن به یکدیگر ادامه داده‌اند.

در نهایت، توصیه‌ی عملی جردن پیترسون بسیار متفاوت از مسیرهای متافیزیکی ترسیم‌شده توسط دیگر سنت‌گرایان بود، اما در نهایت از برخی جهات چندان با دیدگاه اوولا متفاوت نبود.

تحقق خود، اولین و بزرگ‌ترین پروژه‌ی سنت‌گرایی، یک پروژه‌ی فردی بود. دقیقاً به این دلیل که بسیار فردی است، نمی‌توان گفت که سنت‌گرایان فردی تا چه حد در این پروژه موفق بوده‌اند. شما نمی‌توانید درجه‌ی تحقق خود من را ببینید و من نمی‌توانم درجه‌ی تحقق خود شما را ببینم. با این حال، پروژه‌ی تحقق خود به درگیری سنت‌گرایانه با دین منجر شد که پیامدهای آن آشکارتر بود و این چیزی است که اکنون به آن خواهیم پرداخت.

فصل ۸

دین (Religion)

یکی از پروژه‌های اصلی سنت‌گرایی در حوزه‌ی دین بوده است. این پروژه است که در وهله‌ی اول به سنت‌گرایی اهمیت بخشید، هرچند دین در ابتدا دغدغه‌ی اصلی رنه گنون نبود. پروژه‌ی اصلی او دینی نبود؛ بلکه ایجاد یک نخبه‌ی «فکری» (یعنی معنوی و باطنی) و دستیابی به تحقق خود بود. با این حال، هر دوی این پروژه‌ها نیازمند ورود (initiation) بودند که در عمل به معنای فراماسونری یا تصوف بود و تصوف نیازمند اسلام بود. بنابراین، دین اسلام بخشی از پروژه‌ی سنت‌گرایی شد و در نتیجه، سنت‌گرایی برای اسلام، ابتدا در اروپا و سپس در سطح جهانی، اهمیت یافت.

برخلاف تحقق خود، دین برای همه‌ی سنت‌گرایان اهمیت یکسانی نداشته است. گنون در ابتدا با آن مخالف بود و مراقب بود که متافیزیک خود (خوب) را از دین (بد) متمایز کند، حداقل تا زمانی که از طریق تصوف به اسلام روی آورد. یولیوس اوولا حتی بیشتر از او با دین مخالف بود. این فریتیوف شوآن بود که ایده‌ی «وحدت متعالی ادیان» را که در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد، توسعه داد و تعامل گسترده‌تر سنت‌گرایی با دین را که امروزه نیز اهمیت دارد، ممکن ساخت.

همان‌طور که دیده‌ایم، دین، مانند اسطوره، از زمان روشنگری، حداقل در بیشتر بخش‌های غرب، بخش بزرگی از اعتبار خود را از دست داده است. اینکه گنون خود را با کلیسای کاتولیک همسو نکرد، از آسیب جانبی به سنت‌گرایی در دوره‌ای که کلیسا به‌سرعت در حال از دست دادن اعتبار خود بود، جلوگیری کرد. اوولا به پیروی از نیچه، مسیحیت را به‌عنوان دینی برای بردگان محکوم کرد. با این حال، شوآن خود را با دین به‌طور کلی همسو کرد و پیروان او در اواخر قرن بیستم، به‌ویژه در آمریکا و در میان مسلمانان غربی، در ارائه‌ی عمومی و درک دین تأثیرگذار شدند. بنابراین، سنت‌گرایی برای اولین بار بر جامعه، یا حداقل بر برخی از اشکال دینداری معاصر، تأثیر گذاشت. بخش بزرگی از این تأثیر امروزه نیز باقی است.

دیدگاه‌های سنت‌گرایان اولیه

دو دیدگاه تا حدودی متفاوت از دین را می‌توان در آثار گنون یافت: یک دیدگاه اولیه که عمدتاً ضددینی بود و یک دیدگاه بعدی که نقشی مهم به دین در دستیابی به تحقق متافیزیکی اختصاص می‌داد. در ابتدا، همان‌طور که دیده‌ایم، گنون متافیزیک سنتی را به‌دقت از دین که آن را ظاهری (exoteric) و عمدتاً در خدمت اهداف اجتماعی می‌دید، متمایز می‌کرد. از دیدگاه او، در حالی که متافیزیک فکری بود، دین عمدتاً احساسی بود. در

مدرنیته، دین به سمت اخلاق‌گرایی گرایش پیدا کرد و نمونه‌ی افراطی آن پروتستانتیسم بود که صرفاً اخلاق‌گرایانه و احساسی بود و واقعاً اصلاً دین نبود. کاتولیسیسم نیز محتوای باطنی خود را از دست داده بود.

همان‌طور که همچنین دیده‌ایم، گنون مسیرهای مختلف آیینی را دارای یک نقطه‌ی رسیدن واحد اما نقاط شروع متفاوت می‌دانست و این شامل ادیان ظاهری مختلف نیز می‌شد. در نتیجه، «کسانی که به وحدت بنیادین همه‌ی سنت‌ها نفوذ کرده‌اند، دیگر به هیچ شکل سنتی خاصی وابسته نیستند».[1] بنابراین، دین ظاهری می‌توانست کنار گذاشته شود. گنون بعدها این موضع را کمی اصلاح کرد و پذیرفت که اگرچه دین ظاهری در اصل می‌تواند کنار گذاشته شود، اما در عمل اغلب چنین نیست. او اشاره کرد که اگرچه فردی که به پایان مسیر آیینی رسیده است، دیگر به هیچ شکل سنتی خاصی وابسته نیست، اما چنین فردی «عموماً به لحاظ ظاهری به یک شکل معین پایبند خواهد ماند، حتی اگر فقط به‌عنوان "الگویی" برای اطرافیانش که هنوز به همان نقطه نرسیده‌اند، باشد».[2]

با این حال، گنون در اواخر عمر خود موضع خود را تغییر داد و نقشی مهم و حتی ضروری به دین ظاهری بخشید. این تغییر دیدگاه با دوره‌ای همزمان است که او با اسلام مصری و تصوف آن‌گونه که در مصر عمل می‌شد، آشنا شد. صوفیان مصری همواره مسلمانان مؤمنی هستند. گنون شروع به تأکید بر ضرورت یک چارچوب دینی ظاهری ارتدوکس برای تحقق متافیزیکی که هدف سنت ازلی بود، کرد. این موضوع واضح‌تر از همه در مقاله‌ی کوتاهی درباره‌ی «ضرورت دین ظاهری سنتی» که پس از مرگ او در سال ۱۹۵۲ منتشر شد، اما در مقاله‌ای منتشر شده در سال ۱۹۴۷ پیش‌بینی شده بود، مورد تأکید قرار گرفت. در مقاله‌ی پس از مرگ، گنون دو استدلال را مطرح کرد. یکی، تحولی از دیدگاه قبلی بود که مسیر آیینی ممکن است از یک دین ظاهری آغاز شود و بیان می‌کرد که شکاف بین ماهیت «نامقدس» زندگی مدرن و امر متافیزیکی آن‌قدر بزرگ شده است که هر کسی که امیدوار است خود را برای ورود آماده کند، به دین ظاهری، یا بهتر است بگوییم آنچه گنون «ظاهرگرایی سنتی» (traditional exoterism) می‌نامید، برای پر کردن آن شکاف نیاز دارد. گنون تأکید کرد: «پایبندی به یک ظاهرگرایی، شرط اولیه‌ی رسیدن به باطن‌گرایی است».[3] او استدلال می‌کرد که دین ظاهری، بنیادی است که متافیزیک باطنی می‌تواند بر آن بنا شود، همان‌طور که برای هر کسی که سنتی را می‌شناسد که در آن امر ظاهری و باطنی مستقیماً به هم مرتبط هستند، روشن است؛ گنون در اینجا به اسلام فکر می‌کرد و به استعاره‌ی استاندارد صوفیانه‌ی «پوست و مغز» که از آن به‌عنوان اساس مقاله‌ای در سال ۱۹۳۱ استفاده کرده بود، ارجاع داد. در این استعاره، پوستی که شریعت است، از مغزی که حقیقت (haqiqa) (حقیقت باطنی) است، محافظت می‌کند.

استدلال دیگر، یک استدلال عمل‌گرایانه بود و آن این بود که اگر هر استادی در یک سنت باطنی به نظر می‌رسد خوشحال است که کسی را که از سنت ظاهری مناسب پیروی نمی‌کند، وارد کند، باید به صلاحیت آن استاد شک کرد، زیرا «هر استاد معنوی واقعی باید لزوماً کارکرد خود را مطابق با یک سنت معین اعمال کند». گنون تأکید کرد که این تنها در مورد ورود واقعی صدق می‌کند، نه صرفاً دادن «توضیحات عقیدتی... [و] مشاوره‌های عملی».[4] تنها برای یک سنت «منحصراً باطنی» که گنون احتمالاً منظور او ودانتا بود، استثنا قائل شد.

گنون همچنین دیدگاه‌های خود را در مورد اینکه آیا کسانی که به وحدت همه‌ی سنت‌ها نفوذ کرده‌اند، هنوز به یک شکل سنتی خاص وابسته هستند یا نه، بیشتر بازنگری کرد. در همان مقاله‌ی پس از مرگ، گنون بیان می‌کند که:

نباید باور داشت که پس از به دست آوردن ورود، می‌توان این ظاهرگرایی را رد کرد، همان‌طور که نمی‌توان پس از ساختن ساختمان، شالوده را برداشت. ظاهرگرایی، به جای رد شدن، باید در واقع به میزانی متناسب با درجه‌ای که واردشونده به آن رسیده است، «تغییر شکل» یابد، زیرا او بیشتر و بیشتر برای درک دلایل عمیق آن صلاحیت پیدا می‌کند؛ و در نتیجه، فرمول‌ها و آیین‌های عقیدتی برای او معنایی بسیار واقعی‌تر و مهم‌تر از آنچه برای ظاهرگرای صرف که در نهایت بنا به تعریف همیشه به ظاهر بیرونی محدود است، می‌توانند داشته باشند، پیدا می‌کنند.[5]

بنابراین، باطن‌گرا ممکن است به یک مرجع دینی ظاهری تبدیل شود.

یک سؤال مرتبط که گنون نیز در اواخر عمر خود درباره‌ی آن بحث کرد، مسئله‌ی تغییر دین (conversion) بود. او بین تغییر دین واقعی و «پذیرفتن یک شکل [متفاوت] سنتی» به دلایل باطنی تمایز قائل شد. کاملاً مناسب بود که کسی که هیچ امکانی برای تحقق متافیزیکی در سنت خود نمی‌یافت، «به دلایل باطنی و آیینی، یک شکل سنتی متفاوت از آنچه به نظر می‌رسد بر اساس اصالتش به آن وابسته است، بپذیرد»، همان‌طور که خود گنون انجام داده بود. با این حال، تغییر دین به دلایل صرفاً ظاهری – «گذر بیرونی از یک شکل سنتی به دیگری» – مایه تأسف بود، زیرا علاوه‌بر نشان دادن «عدم ثبات ذهنی»، جهل متافیزیکی را نیز نشان می‌داد، زیرا به «برتری یک شکل سنتی بر دیگری» دلالت داشت.[6] هر کسی با دانش متافیزیکی متوجه می‌شود که هیچ شکل سنتی بر دیگری برتری ندارد. تغییر دین از این نوع همچنین تمایل به افزایش فرقه‌گرایی و عدم اتحاد بین پیروان سنت‌های مختلف داشت. گنون این را نگفت، اما در مصر، تغییر دین از مسیحیت به اسلام، یا از اسلام به مسیحیت، که برای مثال ممکن است در ارتباط با ازدواج یا طلاق رخ دهد، اغلب به درگیری منجر می‌شود، زیرا جامعه‌ای که یک عضو را از دست می‌دهد، اغلب احساس می‌کند که یکی از خودشان توسط جامعه‌ی دیگر ربوده و شستشوی مغزی داده شده است.

اوولا و دین

بنابراین، گنون از یک موضع اولیه‌ی ضددینی به یک موضع بعدی حرکت کرد که اهمیت دین را تشخیص می‌داد، اما عمدتاً به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف (باطنی)، نه به‌عنوان یک هدف در خود. در مقابل، اوولا حداقل به اندازه‌ی گنون اولیه ضددینی بود و تا پایان ضددینی باقی ماند. همان‌طور که دیده‌ایم، او مسیحیت را به‌عنوان یکی از مشکل‌سازترین جنبه‌های دوره‌ی پس از امپراتوری روم شناسایی کرد. با این حال، او پذیرفت که دین، یا حداقل «خداباوری» (theism)، ممکن است برای کسانی که برای تحقق متافیزیکی مناسب نیستند، و شاید به‌ویژه برای زنان، همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، کارکردی داشته باشد. در یک مورد، او پذیرفت که «بازگشت به کاتولیسیسم می‌تواند نقش مثبتی به‌عنوان اولین قدم در مسیری که لزوماً باید فراتر از خود کاتولیسیسم برود، ایفا کند»،[7] دیدگاهی شبیه به درک گنون از مسیر تحقق که از دین ظاهری آغاز می‌شود.

با این حال، به‌طور کلی، اوولا در مخالفت خود با دین به‌طور کلی و با مسیحیت به‌طور خاص، سرسخت باقی ماند.

وحدت متعالی ادیان (The Transcendent Unity of Religions)

در مقابل، شوآن هرگز به شیوه‌ی اوولا و گنون اولیه ضددینی نبود و جایگاه بسیار بزرگ‌تر و مهم‌تری به دین نسبت به حتی گنون متأخر می‌داد. او مسیر تحقق را نه تنها از دین ظاهری آغاز می‌کرد، بلکه از برخی جهات در آن باقی می‌ماند. فراتر از این، همه‌ی ادیان اصلی در آنچه او آن را «وحدت متعالی» می‌نامید، شریک بودند. این یک تغییر مهم از موضع گنون بود که در آن وحدت در سنت ازلی باطنی یافت می‌شد. در نهایت، یک سنت واحد وجود داشت. برای گنون، ادیان ظاهری تا آنجا که از طریق امر باطنی به سنت ازلی متصل بودند، متحد بودند، اما وحدت در سنت ازلی بود، نه در ادیان ظاهری. در مقابل، برای شوآن، خود ادیان ظاهری در وحدت شریک بودند. در حالی که گنون از سنت جاودانه می‌نوشت، شوآن اغلب از **دین جاودان** (*religio perennis*) می‌نوشت.

این تحول در فلسفه‌ی سنت‌گرایی از آن جهت اهمیت داشت که امکان اتحاد بین سنت‌گرایی و دین را فراهم می‌کرد، به جای تقابلی که از مواضع اوولا و گنون اولیه ناشی می‌شد، یا آتش‌بس کمی ناخوشایندی که با موضع بعدی گنون ممکن می‌شد. موضع شوآن اجازه می‌داد که امر باطنی به امر ظاهری وارد شود. این مهم‌ترین سهم او در توسعه‌ی سنت‌گرایی بود و او را به مهم‌ترین سنت‌گرا در زمینه‌ی دین تبدیل می‌کند. در حالی که برای گنون متافیزیک اولیه بود و دین تنها از دیدگاه متافیزیکی مورد علاقه بود، برای شوآن دین نیز اولیه بود و به دلایل متافیزیکی اولیه بود. دیدگاه‌های او درباره‌ی تحقق خود، که در فصل قبل بررسی شد، تا حد زیادی از این درک از دین نشأت می‌گیرد. آثار او تمام عظمت و شکوه دین را قدر می‌دانست، ارزش می‌گذاشت و به کار می‌گرفت. با این حال، این دین به‌طور کلی بود، نه هیچ دین خاصی. مفاهیم او هرگز توسط هیچ دین واحدی محدود یا تحت سلطه‌ی آن نبود.

نقطه‌ی شروع شوآن این بود که دین ظاهری، امر باطنی را منعکس می‌کند و آن را قابل‌مشاهده می‌سازد. «دین، حقایق متافیزیکی یا جهانی را به زبان عقیدتی ترجمه می‌کند».[8] بنابراین، «دین، به واسطه‌ی ماهیت خود و مستقل از هرگونه خواست نمایندگانش که ممکن است از این واقعیت بی‌خبر باشند، این دانش صرفاً فکری را در زیر حجاب نمادهای عقیدتی و آیینی خود در بر دارد و منتقل می‌کند».[9] در حالی که گنون امر متافیزیکی را در ودانتا جستجو و پیدا کرده بود و اوولا آن را در اسطوره جستجو و پیدا کرده بود، شوآن آن را در دین نیز جستجو و پیدا کرد – با یا بدون موافقت «نمایندگان» دین. و این تنها بازتاب حقایق جهانی و متافیزیکی نبود که به دین معنا و اعتبار می‌بخشید: شوآن همچنین اهمیت وحی و نبوت، توجیه کلاسیک دین توحیدی را که گنون نادیده گرفته بود، تشخیص می‌داد. بنابراین، دین ظاهری به خودی خود ارزشمند شد. پیامد دیگر این بود که ارتباط باطنی بین ادیان مختلف آشکارتر شد و در نتیجه، ادیان مختلف به یکدیگر نزدیک‌تر شدند.

یکی از پیامدهای اعتقاد شوآن به اینکه دین ظاهری، امر باطنی را منعکس می‌کند و آن را قابل‌مشاهده می‌سازد، این بود که چیزهای مهمی که در یک دین وجود دارند، به شکلی در ادیان دیگر نیز وجود دارند. نمونه‌ی برجسته‌ی این امر، آموزه‌ی مسیحی **تجسد** (incarnation) بود که به موجب آن، خدا در عیسی جسم می‌شود. شوآن نوشت: «آنچه برای مسیحیت "تجسد" است، برای دو دین توحیدی دیگر "وحی" یا "نزول" است».[10] در مورد اسلام، آنچه گمان می‌رود وحی شده است، قرآن است که شوآن اغلب آن را با عیسی برابر

می‌دانست. از دیدگاه آکادمیک، او اشتباه نمی‌کرد، زیرا قرآن تا آنجا که کلمات آن توسط مسلمانان به‌عنوان آمده مستقیماً از جانب خدا درک می‌شود، نوعی تجسد است. قرآن، به‌تنهایی از میان همه‌ی مخلوقات، در واقع مخلوق نیست؛ بلکه پیش از آفرینش وجود داشته و از آن فراتر می‌رود. با این حال، اصطلاح عربی برای تجسد، هرگز توسط مسلمانان برای قرآن به کار نمی‌رود و مسلمانان نه قرآن، بلکه محمد را همتای عیسی می‌بینند، زیرا محمد یک پیامبر منصوب از جانب خدا بود، که مسلمانان عیسی را نیز چنین می‌دانند.
مفهوم «نزول» در هندوئیسم یافت می‌شود که شوآن، مانند برخی هندوها، آن را توحیدی می‌دانست. واژه‌ی سانسکریت برای «نزول»، **آواتار** (*avatar*) است و برای مثال، خدای ویشنو گمان می‌رود چندین آواتار یا «اشکال نزول‌کرده» داشته باشد. خدای راما به‌عنوان یک آواتار از ویشنو دیده می‌شود. این مفهوم به آموزه‌ی مسیحی تجسد نزدیک است. شوآن آن را به پیامبر اسلام نیز تعمیم داد و استدلال کرد که او در واقع یک آواتار بود، حتی اگر ماهیت الهیات اسلامی که بر امر مطلق تمرکز دارد، نتواند آن را به این شکل بیان کند. یک آواتار، در نهایت، تجلی امر الهی در آفرینش است و در پیامبر «یک جنبه‌ی الهی خاص تحت شرایط چرخه‌ای خاص، یک شکل زمینی خاص به خود گرفت».[11] این توضیح می‌دهد که چگونه اسلام و دیگر ادیان در واقع بیانگر امر متعالی هستند، نه فقط بازتابی از سنت ازلی.

شوآن، برخلاف گنون، خوب می‌نوشت و بررسی‌های او از اشتراکات بین ادیان اغلب کاملاً شاعرانه بود:

> در مسیحیت، روح در خودپرستی مادرزادی خود «از سرما در حال یخ زدن است» و مسیح آتش مرکزی است که آن را گرم می‌کند و به آن حیات می‌بخشد؛ در اسلام، از سوی دیگر، روح در تنگی همان خودپرستی «در حال خفگی است» و اسلام به‌عنوان وسعت خنک فضا ظاهر می‌شود که به آن اجازه می‌دهد «نفس بکشد» و «به سوی بی‌کران گسترش یابد». «آتش مرکزی» با صلیب نشان داده می‌شود، «وسعت فضا» با کعبه، سجاده، درهم‌تنیدگی‌های انتزاعی هنر اسلامی.[12]

اگرچه شوآن عموماً بر وحدت متعالی ادیان تأکید می‌کرد، اما همچنین می‌پذیرفت که اختلاف‌نظرهای مهمی بین ادیان وجود دارد. آموزه‌های ادیان فردی «اعتبار دیگر اشکال دینی ارتدوکس را شامل نمی‌شوند، زیرا ایده‌ی جهان‌شمولی دینی برای هدف نجات فایده‌ی خاصی ندارد و حتی ممکن است تأثیر زیان‌آوری بر آن داشته باشد، زیرا در مورد افرادی که ظرفیت فراتر رفتن از یک دیدگاه فردی را ندارند، این ایده تقریباً به‌ناچار به بی‌تفاوتی دینی منجر می‌شود».[13] بنابراین، به همین دلیل است که هیچ دینی وحدت متعالی را که خود شوآن آموزش می‌داد، آموزش نمی‌داد.

شوآن اختلاف‌نظرها بین ادیان را به دو روش به حداقل می‌رساند. از یک سو، او استدلال می‌کرد که ادیان در واقع آن‌قدر که به نظر می‌رسد، ادیان دیگر را رد نمی‌کنند. برای مثال، وقتی چیزهای منفی درباره‌ی یهودیان و مسیحیان در قرآن ظاهر می‌شود، آن‌ها «عمدتاً معنای نمادین دارند... و ذکر نام آن‌ها صرفاً وسیله‌ای برای توصیف شرایط خاصی است که بر بشریت به‌طور کلی تأثیر می‌گذارد».[14] آن‌ها انتقادات واقعی از یهودیت یا مسیحیت نیستند. شوآن هیچ مدرکی برای حمایت از این درک خاص از الهیات اسلامی ارائه نداد، اما استدلالی برای آن، هرچند با دشواری، می‌توان ساخت. چنین درکی به‌ندرت، اگر اصلاً، در میان مسلمانان یافت می‌شود. به‌طور مشابه، شوآن می‌نویسد: «وقتی قرآن به نظر می‌رسد مرگ مسیح را انکار می‌کند، می‌توان آن را به این معنا درک کرد که در واقعیت، عیسی بر مرگ غلبه کرد، در حالی که یهودیان معتقد بودند که مسیح را در جوهر خود

کشته‌اند».[15] درست است که قرآن را می‌توان به این شکل، باز هم با دشواری، درک کرد، اما معمولاً به این شکل درک نمی‌شود.

راه دیگر شوآن برای به حداقل رساندن اختلاف‌نظرها بین ادیان این بود که استدلال کند که ادیان به‌طور سنتی در حوزه‌های خود صادق بوده‌اند و بنابراین، اختلاف‌نظر اهمیت عملی چندانی نداشته است. شوآن نوشت: «یک شکل دینی، اگر نه برای یک نژاد خاص، حداقل برای یک جمع انسانی که با شرایط خاصی تعیین شده است، ساخته شده است».[16] مسیحیت شکل دینی مناسب برای غرب است و اسلام برای اعراب. هر دو از این مناطق خارج شده‌اند، اما مسیحیت تنها به دلیل مدرنیته گسترش یافته است – که خود مشکل‌ساز است – و وقتی اسلام به هند گسترش یافت، مسلمانان هندوها را مجبور به تغییر دین نکردند، زیرا آن‌ها خارج از عربستان بودند. همان‌طور که در مورد دیدگاه قرآن که شرایط خاصی را نقد می‌کرد، در حالی که به نظر می‌رسید یهودیان و مسیحیان را نقد می‌کند، شوآن هیچ مدرکی برای حمایت از این درک خاص از تاریخ اسلام، که اکثر مورخان آن را رد می‌کنند، ارائه نمی‌دهد. اولاً، ارتش‌های مسلمان فاتح در واقع هرگز کسی را مجبور به تغییر دین نکردند، در هیچ کجا. این‌طور نبود که هندوها مجبور به تغییر دین نشوند، بلکه آن‌ها انتخاب کردند که تغییر دین ندهند. ثانیاً، تقریباً تمام جمعیت اندونزی به اسلام گرویدند و اندونزی حتی از هند نیز از عربستان دورتر است. اکثر مسلمانان جهان امروز عرب نیستند، بنابراین دیدگاه اسلام به‌عنوان یک دین عربی معنای چندانی ندارد. بنابراین، هر دو استدلال شوآن مشکل‌ساز هستند. این مانع از جذابیت آن‌ها برای بسیاری از مردم، به‌ویژه کسانی که دانش تخصصی از الهیات و تاریخ اسلامی ندارند، نشده است. و ایده‌ی اینکه هر دین ویژگی‌های خاص خود، نقاط قوت و ضعف خود، رویکرد خود به واقعیت را دارد، ایده‌ای جذاب است.

با این حال، شوآن کاملاً نسبت به دین بی‌انتقاد نبود. حتی اگر او جدل‌های اوولا علیه مسیحیت یا جدل‌های گنون علیه کاتولیسیسم و پروتستانتیسم مدرن را تکرار نمی‌کرد، گاهی از اشکال خاصی از مسیحیت انتقاد می‌کرد. برای مثال، یکی از دلایل وحی اسلام این بود که مسیحیت در آن زمان «در عربستان و کشورهای مجاور، انواع انحرافاتی را به وجود آورده بود که تهدید می‌کرد خاور نزدیک و حتی هند را با انبوهی از بدعت‌هایی که از مسیحیت اولیه و ارتدوکس بسیار دور بودند، فرا گیرد».[17] انحرافات و بدعت‌ها توسط شوآن بر حسب سنت ازلی تعریف می‌شدند: دینی که سنت ازلی را منعکس می‌کرد، ارتدوکس بود و دینی که چنین نمی‌کرد، نبود. «یک دین ارتدوکس است اگر ایده‌ای کافی، اگرچه نه همیشه جامع، از امر مطلق و نسبی، و در نتیجه از روابط متقابل آن‌ها، و یک فعالیت معنوی که در ماهیت خود تأملی و در مورد سرنوشت نهایی ما مؤثر است، ارائه دهد».[18] و مشکلات مسیحیت تنها در خاور نزدیک در زمان ظهور اسلام یافت نمی‌شد. در مدرنیته، «پس از ناکامی در بالا بردن جامعه‌ی انسانی به سطح آرمان دینی، دین به سطحی که از نظر انسانی قابل‌دسترس و از نظر عقلانی قابل‌تحقق است، پایین آورده می‌شود».[19] علم، دین را وادار کرده است که «به‌طور نامحسوس دیدگاه خود را تحریف کند و بیشتر و بیشتر خود را انکار کند».[20] و هنگامی که یک دین امر باطنی را از دست داده است، به «نص‌گرایی و احساسات‌گرایی» تقلیل می‌یابد.[21] این نکته‌ای است که شوآن به اندازه‌ی گنون اغلب و با قدرت بیان نمی‌کرد، اما نکته‌ای بود که او بیان می‌کرد و بازتابی از رد کاتولیسیسم مدرن توسط گنون بود.

شوآن مشکل دیگری را در دین می‌دید. دین می‌توانست یک «استبداد فراگیر» باشد که ممکن بود مردم را از پیشروی به سوی امر باطنی باز دارد.[22] این یک مسئله‌ی ویژه برای شوآن در مورد اسلام بود، زیرا – اگرچه او این را در نوشته‌های عمومی خود نمی‌گفت – او و اکثر پیروانش صوفی و در نتیجه، بالضروره مسلمان بودند و شریعت اسلام قطعاً می‌تواند یک «استبداد فراگیر» به نظر برسد، با توجه به اینکه نه تنها به مسائل بزرگی

مانند زنا (که مجاز نیست) بلکه به مسائل کوچکی مانند اینکه با کدام پا باید وارد دستشویی شد (چپ) نیز می‌پردازد. در اینجا شوآن استدلال هوشمندانه‌ای بر اساس وضعیت **سنت** (*sunna*)، یعنی عمل پیامبر اسلام، که در اسلام به‌عنوان الگو درک می‌شود – یعنی یک مسلمان باید از آن پیروی کند – ساخت. اکثر شریعت بر اساس سنت است. از دیدگاه شوآن، سنت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: معنوی، اخلاقی و میانی. سنت معنوی عمدتاً یاد خدا، عمل باطنی، بود و از اهمیت اولی برخوردار بود. در مقابل، سنت اخلاقی اساساً اجتماعی بود – شوآن در اینجا به درک گنون از دین به‌عنوان عمدتاً مربوط به نظم اجتماعی بازمی‌گردد. شوآن نوشت: «از دیدگاه *Religio perennis* ، مسئله‌ی سنت، مشکلی بسیار ظریف را در بر دارد، با توجه به اینکه تأکید بر سنت میانی و اجتماعی با یک روانشناسی دینی خاص... یک ذهنیت خاص که بدیهی است برای معرفت اسلامی ضروری نیست، همراه است».[23] ذهنیت خاص، ذهنیت اعراب بود که اسلام به آن‌ها وحی شده بود و ذهنیتشان به‌طور ضمنی، ذهنیت شوآن یا پیروان غربی او نبود.با توجه به اینکه شوآن «سنت میانی و اجتماعی» را «بدیهی است... برای... معرفت ضروری نمی‌دانست»، پیروان او عموماً بسیاری از سنت‌ها را نادیده می‌گرفتند. اکثر صوفیان مسلمان به‌شدت با این نظر مخالف بودند و استدلال می‌کردند که تمام جنبه‌های همه‌ی سنت‌ها عناصر ضروری شریعت و در نتیجه، مسیر معرفت هستند.

پاسخ شوآن به سؤال سنت، تا حدی پاسخ او به سؤال مطرح شده توسط گنون در مورد پایبندی به ظاهرگرایی (اشکال دینی) است. شوآن با گنون موافق بود که مسلمانانی که «به درجه‌ای معنوی رسیده‌اند که چنین رها کردنی را مجاز می‌داند»، در عمل، عمل ظاهری را رها نمی‌کنند.[24] با این حال، او سپس به توجیه چنین رها کردنی نزدیک شد. از آنجا که «سطح عمل... هیچ ارتباطی با مسیر تمیز متافیزیکی و تمرکز بر امر ذاتی ندارد»، آنچه اهمیت دارد، نه «تقلید از پیامبر بر اساس توهم دینی که او ذاتاً از همه‌ی پیامبران دیگر، از جمله عیسی، برتر است»، بلکه «تقلید از پیامبر بر اساس کیفیت نبوی در خود، یعنی بر کمال لوگوس [کلام الهی] که انسان شده است» است.[25] لوگوس مهم‌تر از هر دین واحدی است.

در نهایت، شوآن به مسئله‌ی تغییر دین نیز پرداخت و به نتایج بسیار مشابهی با گنون رسید. اولاً، «ناگفته نماند که می‌توان از یک شکل دینی به دیگری بدون تغییر دین عبور کرد، که ممکن است به دلایل مصلحت باطنی و در نتیجه، معنوی رخ دهد».[26] ثانیاً، اگرچه «گذر از یک سنت آسیایی – هندوئیسم، بودیسم یا تائوئیسم – به دیگری در واقع مسئله‌ی بزرگی نیست، با توجه به اینکه محتوای متافیزیکی در همه جا کاملاً آشکار است... در چارچوب سه سنت سامی، تغییر دین تقریباً به منزله‌ی تغییر سیاره است».[27] گنون با این نظر موافق نبود.

بنابراین، وحدت متعالی ادیان شوآن هم تحولی و هم ردی بر درک‌های گنون است. تحولی است زیرا گسترش حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه از امر باطنی به امر باطنی و ظاهری است. ردی است زیرا تمایز بین امر باطنی و ظاهری را که برای گنون بسیار مهم بود، محو می‌کند و به دین به خودی خود ارزش می‌دهد، نه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف باطنی.

تحولات بعدی

شوآن پیروان بزرگ‌تر و تأثیرگذارتری نسبت به گنون داشت و بسیاری از پیروان او به‌عنوان نویسنده یا محقق فعال بودند. دو نفر در توسعه‌ی بیشتر رویکردهای سنت‌گرایانه به دین اهمیت ویژه‌ای داشتند: سید حسین نصر و هیوستون اسمیت که هر دو قبلاً به آن‌ها اشاره کرده‌ایم. نصر پس از انقلاب ایران از ایران به آمریکا نقل مکان کرد و به‌عنوان یک دانشگاهی کار می‌کرد و هم برای مخاطبان عمومی و هم برای مخاطبان متخصص می‌نوشت. اسمیت نیز یک دانشگاهی آمریکایی با مخاطبان عمومی گسترده بود.

نصر احیای ادیان توسط سنت‌گرایان را تکمیل کرد و در آثار بعدی خود به «ادیان سنتی»، دسته‌ای گسترده‌تر از چند دینی که توسط گنون و شوآن مورد بحث قرار گرفته بود، اشاره کرد. او به‌ندرت به متافیزیک یا امر باطنی در نوشته‌هایش اشاره می‌کند، مگر گاهی و به زبان قابل‌فهم، برای مثال به‌عنوان «یک بعد درونی که برای عده‌ی قلیلی که قادر به نفوذ از قلمرو ظاهر به باطن هستند، کسانی که به گونه‌ای ساخته شده‌اند که به هر قیمتی به دنبال آن مروارید گرانبها که مسیح از انداختن آن در برابر خوکان منع کرده بود، هستند، قابل‌دسترس است».[28] کسانی که نخبه‌ی فکری گنون و تمایز او بین امر باطنی و ظاهری را به یاد دارند، می‌توانند تشخیص دهند که نصر در اینجا به کدام «قلیل» اشاره می‌کند، اما برای دیگران، ارائه بسیار فراگیرتر است.

نصر همچنین به مسئله‌ای پرداخت که قبلاً به آن پرداخته نشده بود: اینکه اشتراکات بین ادیان مختلف شاید بازتاب‌دهنده‌ی وحدت متعالی نباشد، بلکه بازتاب‌دهنده‌ی انتقال و تلفیق باشد، همان‌طور که بسیاری از محققان دین معتقدند. او پیشنهاد کرد: «از نظم الهی... آبشارهای بسیاری جاری می‌شود» و برخی «بر روی انواع تشکیلات و زمین‌های مشابه متناظر با جمع‌های انسانی مشابه جاری می‌شوند و در نتیجه اعضای یک خانواده‌ی دینی را تشکیل می‌دهند... و غیرممکن نیست که شاخه‌ای از یک آبشار به دیگری بریزد».[29] بنابراین، انتقال‌ها و تلفیق‌های گاه‌به‌گاه، استدلال اصلی سنت‌گرایانه را باطل نمی‌کند. نصر این استدلال را با صریح کردن آنچه در بحث‌های قبلی درباره‌ی متافیزیک ضمنی بود، بیشتر تقویت کرد: اینکه «واقعیت الهی فراتر از هرگونه مفهوم‌سازی است... و با فرمول‌های مقدسی مانند *Lā ilāha illa’Llāh* اسلام، *neti neti* (نه این، نه آن) اوپانیشادها، "تائویی که بتوان نامید، تائو نیست" *Tao Te- Ching* به آن اشاره می‌شود».[30] او در اینجا به زبانی نسبتاً قابل‌فهم، گزاره‌ی نوافلاطونی معروف به «**الهیات سلبی**» (negative theology) را بیان می‌کند: اینکه تمام آنچه می‌توان درباره‌ی «واحد» گفت، چیزی است که نیست، نه چیزی که هست برای مثال، «واحد» متعدد نیست. این نکته استدلال سنت‌گرایانه را تقویت می‌کند، زیرا اگر واقعیت الهی فراتر از مفهوم‌سازی باشد، فراتر از بحث و اختلاف‌نظر نیز هست. و اگر همه‌ی ادیان بر این اساسی‌ترین نکته اختلاف‌نظر نداشته باشند، پس همگی در وحدت متعالی توافق دارند.

اگرچه نصر بحث دین را به همه‌ی ادیان اصلی گسترش داد، اما خود را شخصاً تنها با یک دین خاص، یعنی اسلام، یکی می‌دانست، برخلاف سنت‌گرایان پیشین که هیچ‌کدام به‌طور عمومی با هیچ دین خاصی خود را یکی نمی‌دانستند. اسلام دینی بود که او در آن متولد شده بود، با قومیت ایرانی او مرتبط بود و او آن را با عمق زیادی مطالعه کرده بود. او به‌عنوان یک محقق اسلام و به‌عنوان یک الهی‌دان اسلامی، اعتبار بی‌چون و چرایی داشت. بنابراین، نصر با وجود حکمت خالده‌اش، با الگوی استانداردی که بر اساس آن یک فرد به یک دین تعلق دارد و آن را نمایندگی می‌کند، مطابقت داشت. اگر شوآن صلح بین سنت‌گرایی و دین به‌طور کلی را برقرار

کرد، نصر صلح بین سنت‌گرایی و هویت‌های دینی فردی را برقرار کرد. از برخی جهات، او همچنین سنت‌گرایی را اسلامی کرد، زیرا او و اکثر پیروانش بی‌پرده مسلمان بودند.

همان‌طور که قبلاً دیده شد، هیوستون اسمیت نویسنده‌ی کتاب فوق‌العاده موفق The Religions of Man (بعدها *World's Religions*) بود که اولین بار در دهه‌ی ۱۹۵۰ منتشر شد و در آمریکا بسیار خوانده می‌شد، هرچند در اروپا کمتر. این کتاب در اصل از حکمت خالده‌ی آلدوس هاکسلی الهام گرفته بود تا از سنت‌گرایی. اسمیت پس از اولین انتشار آن، یک سنت‌گرا شد. آثار بعدی او جهان‌شمولی هاکسلی را با ضدمدرنیسم سنت‌گرایی و وحدت متعالی شوآن ترکیب کرد و به مخاطبان گسترده‌ای هم در میان عموم مردم آمریکا که بسیاری از آن‌ها او را مورد استقبال و احترام قرار می‌دادند و هم در میان دانشگاهیان آمریکایی که پذیرش او اغلب با شک و تردید، اگر نه خصومت، همراه بود، رسید.اسمیت وحدت متعالی شوآن را با عملی کردن نظریه توسعه داد و نه تنها به همه‌ی ادیان ارزش می‌گذاشت، بلکه چندین دین را نیز عمل می‌کرد. وقتی مصاحبه‌گری از او پرسید که صبحش را چگونه گذرانده است، اسمیت پاسخ داد که با نماز صبح اسلامی شروع کرده، سپس کمی هاتا یوگا انجام داده و با فصلی از انجیل یوحنا به پایان رسانده است. سپس قهوه بود. اسمیت در جای دیگری نوشت: «من هرگز با دینی روبرو نشدم که دوستش نداشته باشم»،[31] و کشف و عمل خود را (علاوه‌بر متدیسم اصلی خود) به هندوئیسم، بودیسم و اسلام توصیف کرد. نمونه‌ی اسمیت بسیاری دیگر را در سطح عمل الهام نبخشید، اما برای جا انداختن ایده‌ی اصلی وحدت متعالی و همچنین برخی از نظریه‌های سنت‌گرایانه‌ای که بر آن استوار بود و عموماً به زبان قابل‌فهمی بیان می‌شد، مفید بود.

The World's Religions اسمیت یکی از کتاب‌هایی است که همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، در وب‌سایت خود توصیه کرده است، اما در نهایت رویکرد پیترسون، بار دیگر، بسیار متفاوت است. پیترسون با تشخیص اینکه نظام معنایی نمادینی که برای غربی‌ها آشناتر بود، مسیحیت است، از تمرکز بر اسطوره‌هایی که میرچا الیاده بررسی کرده بود و در سخنرانی‌هایش در دانشگاه تورنتو و در کتاب اولیه‌اش *Maps of Meaning* ، که توسط یک انتشارات دانشگاهی منتشر شد و میلیون‌ها نسخه نفروخت، برجسته بود، فراتر رفت. در عوض، او شروع به چارچوب‌بندی ایده‌های خود به زبان مسیحی کرد. محبوب‌ترین ویدیوی او که بین سال‌های ۲۰۱۷ و ۲۰۲۲ بیش از ۱۱ میلیون بازدید داشت، ویدیوی آغازین یک «سلسله‌ی کتاب مقدس» با عنوان «مقدمه‌ای بر ایده‌ی خدا» بود.

با این حال، ایده‌ی خدای پیترسون به‌طور متعارف مسیحی نیست. مقدمه‌ی او با نیچه و یونگ آغاز می‌شود و سپس به نفع کتاب مقدس به‌عنوان گنجینه‌ای از حقیقت، قابل‌مقایسه با اسطوره، رؤیاها و کهن‌الگوها، استدلال می‌کند. او می‌پرسد که چنین چیزهایی از کجا آمده‌اند و پیشنهاد می‌کند که علاوه‌بر وحی، توضیحات عقلانی نیز وجود دارد: «من نمی‌خواهم بگویم که هر چیزی که با الوهیت مرتبط است، می‌تواند به نوعی به زیست‌شناسی یا تاریخ تکاملی یا چیزی شبیه به آن تقلیل یابد»، پیترسون می‌گوید. «اما تا آنجا که امکان انجام این تقلیل وجود دارد، من این کار را انجام خواهم داد. و من پدیده‌های دیگر را در هوا معلق خواهم گذاشت، زیرا نمی‌توان آن‌ها را مشخص کرد، و در آن دسته من دسته‌ی تجربه‌ی عرفانی و دینی را قرار می‌دهم که ما اصلاً آن را درک نمی‌کنیم».[32] بنابراین، استفاده‌ی پیترسون از مسیحیت، عمل‌گرایانه است.

نتیجه‌گیری

کاربرد فلسفه‌ی سنت‌گرایی در دین به دو جهت مخالف رفته است. در اصل، سنت‌گرایی ضددینی بود، بر امر باطنی تأکید می‌کرد و دین ظاهری را به‌عنوان احساسی و بی‌اهمیت رد می‌کرد. این موضع اوولا و موضع اصلی گنون بود. گنون سپس موضع خود را تغییر داد و اهمیت دین ظاهری را به‌عنوان وسیله‌ای برای دسترسی به امر باطنی تشخیص داد، اما هنوز هم امر ظاهری را در جایگاه دوم قرار می‌داد.

در مقابل، شوآن دین را احیا کرد و تمایز بین امر ظاهری و باطنی را محو کرد و دین ظاهری را از جایگاه دومی که گنون آن را در آنجا رها کرده بود، نجات داد. او و پیروانش بنابراین به شخصیت‌های دینی تبدیل شدند، نه باطنی. شوآن و اسمیت به‌طور کلی از دین صحبت می‌کردند، در حالی که نصر به‌طور خاص از اسلام صحبت می‌کرد. شوآن هرگز چندان خوانده نشد، اما نصر خوانده شد، و همچنین اسمیت، حداقل در آمریکا. نصر به یکی از مهم‌ترین الهی‌دانان اسلامی که در غرب می‌نوشت، تبدیل شد، یکی از اعضای برجسته‌ی گروهی که با تکثیر مسلمانان تحصیل‌کرده و متولد غرب که سلیقه‌ی خواندنشان شبیه به دیگر غربی‌های تحصیل‌کرده است، روزبه‌روز مهم‌تر شده است. این امر امروز نیز ادامه دارد. نصر همچنین در برخی از بخش‌های جهان اسلام، از جمله ترکیه و بوسنی، به‌طور گسترده خوانده می‌شد. اسمیت به یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نویسندگان درباره‌ی دین در آمریکا تبدیل شد، با وجود احتیاطی که دانشگاه با او برخورد می‌کرد. حتی پس از مرگش، رویکرد او همچنان محبوب است، باز هم به‌ویژه در آمریکا. پیترسون سپس سنت‌گرایی خود را به زبان مسیحی بیان کرد، هرچند به‌صورت عمل‌گرایانه.

با نصر و اسمیت، پروژه‌ی سنت‌گرایانه برای اولین بار تأثیر واقعی بر جامعه گذاشت. امر مقدس بازگردانده نشد، اما بسیاری از مردم دیدگاه‌های سنت‌گرایانه را در مورد مسائل دینی پذیرفتند و عموماً این دیدگاه‌ها را به‌عنوان واقعاً سنتی می‌دانستند، نه به‌عنوان ثمره‌ی فلسفه‌ی سنت‌گرایانه‌ای که در واقع بودند. این تأثیر با سخنرانی‌های پیترسون ادامه یافته است.

فصل ۹:

سیاست (Politics)

سومین پروژه‌ی بزرگ سنت‌گرایی، پروژه‌ی سیاسی بوده است. پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی در دوران جنگ جهانی دوم، نقش کوچکی در سیاست‌های فاشیسم و نازیسم ایفا کرد و در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، نقشی بزرگ‌تر (و خشن‌تر) در سیاست ایتالیا داشت. این پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی است که امروزه آن را بسیار مهم می‌سازد: در آمریکا با جردن پیترسون، در روسیه با الکساندر دوگین، و در اروپا و آمریکا با راست آلترناتیو و راست افراطی.

سیاست، مانند دین، برای همه‌ی سنت‌گرایان اهمیت یکسانی نداشته است. 4 رنه گنون از نظر سیاسی فعال نبود و فریتیوف شوآن نیز چنین بود. 5 با این حال، یولیوس اوولا در بیشتر عمر خود، هم در دوره‌ی فاشیسم و هم پس از آن، یک کنشگر سیاسی بود. او گاهی به‌عنوان یک فاشیست دیده می‌شود، اما همان‌طور که خواهیم دید، مسائل پیچیده‌تر از این است. پس از مرگ او، به نظر می‌رسید اهمیت سیاست سنت‌گرایانه کاهش یافته است، اما از دهه‌ی ۲۰۰۰ این روند معکوس شده و علاقه به رویکردهای سنت‌گرایانه به سیاست رو به افزایش بوده است.

پیروان شوآن، عنصر سیاسی سنت‌گرایی و اهمیت سیاسی آثار گنون را بسیار کم‌اهمیت جلوه می‌دهند، اما خوانشی بی‌طرفانه از گنون نشان می‌دهد که خود او، سیاست و جامعه را مهم می‌دانست. پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایانه در ذات فلسفه‌ی سنت‌گرایی نهفته است، حتی اگر همه‌ی سنت‌گرایان به‌طور خاص سیاسی نباشند.

نظریه‌ی سیاسی معاصر و پیشامدرن

نظریه‌ی سیاسی معاصر غربی، به هر شکلی، همواره بر ایده‌ی **حاکمیت مردم** (popular sovereignty) استوار است: عموماً پذیرفته شده است که مشروعیت حکومت به اراده‌ی مردم و رضایت حکومت‌شوندگان بستگی دارد. نظام‌های دموکراتیک از هر نوع، بهترین راه برای تبدیل نظریه‌ی حاکمیت مردم به عمل تلقی می‌شوند. تنها استثنائات نادری وجود دارد، برای مثال برای نهادهایی مانند اتحادیه‌ی اروپا که اراده‌ی مردم را تنها به‌طور ناقص منعکس می‌کند، اما همچنان امید می‌رود که به دلیل مزایایی که از آن حاصل می‌شود، رضایت حکومت‌شوندگان را جلب کند.

با این حال، حاکمیت مردم به هیچ وجه تنها پایه‌ی ممکن برای یک نظریه‌ی سیاسی نیست، همان‌طور که اگر به فراسوی غرب نگاه کنیم، درمی‌یابیم. برخی مفسران فکر می‌کنند که «الگوی چین» که بر رفاه عمومی و کیفیت حکومت صرف‌نظر از سازوکارهای دموکراتیک تأکید دارد، اکنون به‌طور فزاینده‌ای جذاب است و بحث فزاینده‌ای درباره‌ی «کنفوسیوس‌گرایی جدید»، نه تنها در چین بلکه شاید فراتر از آن، وجود دارد. در خاورمیانه، اسلام‌گرایان از دهه‌ی ۱۹۳۰ حاکمیت الهی را به‌عنوان جایگزینی برای حاکمیت مردم پیشنهاد کرده‌اند، هرچند الگوی آن‌ها با وجود تلاش‌های بسیار، هرگز با موفقیت اجرا نشده است. هنوز هم آنارشیست‌هایی وجود دارند که همه‌ی اشکال حاکمیت را رد می‌کنند و چند پادشاهی واقعی نیز در کشورهایی مانند اردن و ابوظبی باقی مانده‌اند.

نظریه‌ی سیاسی غربی عموماً سه موضوع را بررسی کرده است: اهداف دولت، کنترل دولت، و سازماندهی جامعه. نظریه‌ی سیاسی معاصر بر قرار دادن دولت تحت کنترل مؤثر دموکراتیک و سازماندهی جامعه برای دستیابی به چیزی شبیه به آرمان‌های انقلابی فرانسه یعنی آزادی، برابری و برادری تمرکز دارد، که آزادی اکنون عموماً «freedom» نامیده می‌شود و برادری عموماً به‌عنوان همبستگی و (حداقل در اروپا) رفاه درک می‌شود. اینکه برابری مورد نظر تا چه حد اجتماعی و تا چه حد اقتصادی است، هنوز مورد بحث است.

با این حال، نظریه‌ی سیاسی پیشامدرن، عموماً نظم و فضیلت را به‌عنوان اهداف دولت می‌دید. برای ارسطو، هدف «زندگی خوب» بود که در اصطلاح فلسفی به‌عنوان زندگی عقلانی مبتنی بر فضیلت و تعالی تعریف می‌شد و توسط هماهنگی اجتماعی ممکن می‌گشت. نظریه‌ی سیاسی کنفوسیوسی، نظم اجتماعی، فضیلت شخصی و هماهنگی عمومی را اهداف دولت می‌دید و نظریه‌ی سیاسی کلاسیک اسلامی نیز دو هدف اصلی دولت را جلوگیری از بی‌نظمی و تشویق به فضیلت و نهی از منکر درک می‌کرد. نظریه‌ی سیاسی قرون وسطای اروپا بر عدالت، نظم و خیر عمومی تأکید داشت. تأکیدی که در بسیاری از نظام‌های نظریه‌ی سیاسی بر نظم یافت می‌شود، ممکن است برای غربی‌های مدرن که تمایل دارند نظم خوب را بدیهی بدانند، عجیب به نظر برسد، اما برای کسانی که از بی‌نظمی واقعی، چه بی‌نظمی ناشی از فساد گسترده در یک دولت ضعیف و چه آشوب یک دولت ناکام، رنج برده‌اند، کمتر عجیب خواهد بود؛ بی‌نظمی‌ای که مانعی بر سر راه تقریباً همه‌چیز و همچنین بالقوه تهدیدکننده‌ی زندگی است.

نظریه‌ی سیاسی پیشامدرن گاهی برای کنترل دولت به اشکال محدودی از دموکراسی تکیه می‌کرد، اما نه همیشه. سقراط و افلاطون به شکلی مشهور دموکراسی را به دلیل خطر بی‌کفایتی کوته‌بینانه و پوپولیسم رد کردند و به جای آن بر عدالت و فضیلت تأکید کردند. کنفوسیوس‌گرایی نیز به همین ترتیب بر فضیلت تأکید می‌کرد و نظریه‌ی سیاسی کلاسیک اسلامی بر دین تأکید می‌کرد: دولت به همان اندازه که هر فردی، تابع شریعت بود. در نظریه‌ی سیاسی قرون وسطای اروپا، پادشاه به واسطه‌ی حق الهی حکومت می‌کرد، اما همچنین تابع خدا بود، هرچند این در عمل تفاوت چندانی ایجاد نمی‌کرد، جز اینکه گاهی پاپ تلاش می‌کرد پادشاهانی را که با آن‌ها در تضاد بود، تحریم کند که معمولاً تأثیر چندانی نداشت.

وقتی نوبت به سازماندهی جامعه می‌رسید، نقطه‌ی شروع تمام نظریه‌های سیاسی پیشامدرن، نه برابری، بلکه تفاوت بود. حداقل، همه‌ی جوامعی که برده یا سرف داشتند - که اکثرشان داشتند - آن‌ها را از افراد آزاد متمایز می‌کردند. برخی جوامع سپس نظام‌های پیچیده‌تری را ایجاد کردند. اروپای قرون وسطی بین روحانیون، اشراف

(که در تئوری مدیران و جنگجویان بودند)، عوام آزاد (شهری یا روستایی) و سرف‌ها تمایز قائل بود. هند بین روحانیون و معلمان (برهمن‌ها)، مدیران و جنگجویان (کشاتریاها)، کشاورزان و بازرگانان (وایشیاها) و سرف‌ها (شودراها) تمایز قائل بود. علاوه بر این، نجس‌ها (outcasts) نیز وجود داشتند. ژاپن توکوگاوا بین اشراف دربار، جنگجویان و مدیران (ساموراییها)، و دهقانان، صنعتگران و بازرگانان تمایز قائل بود. علاوه بر این، روحانیون و نجس‌ها نیز وجود داشتند. امپراتوری عثمانی بین حاکمان - کارگزاران امپراتوری، سربازان، مدیران و علمای دینی - و «رعایا»ی عوام آزاد (شهری یا روستایی) و بردگان تمایز قائل بود. بنابراین، همه‌ی این نظام‌های پیشامدرن، جایگاه ویژه‌ای به روحانیون، جنگجویان و مدیران می‌دادند.

سختی این تمایزات متفاوت بود. گاهی تغییر ممکن بود: پسر یک صنعتگر اروپای قرون وسطایی می‌توانست روحانی شود، یا پسر یک کشاورز عثمانی می‌توانست مدیر شود. بردگان ممکن بود توسط صاحبانشان آزاد شوند. با این حال، گاهی تغییر غیرممکن بود، مانند نظام‌های ژاپنی و هندی که در آن تفاوت با درون‌همسری (endogamy) تقویت می‌شد: مردم تنها می‌توانستند در طبقه‌ی یا کاست خود ازدواج کنند.

نظریه‌ی سیاسی مبتنی بر ایده‌ی تفاوت، تنها در اروپای قرون وسطی، هند، ژاپن و امپراتوری عثمانی یافت نمی‌شد. منتقد هنری سوسیالیست، جان راسکین، که از شیوه‌ای که صنعت مدرن کارگر را به برده تبدیل می‌کرد، خشمگین بود، این را علت شور انقلابی زمان خود، یعنی نفرت توده‌ها از طبقه‌ی بالا که خود به آن تعلق داشت، می‌دانست. او احساس می‌کرد که مشکل، نه فقر یا نابرابری، بلکه کار تحقیرآمیزی بود که کارگران مجبور به انجام آن بودند. 45 «اطاعت از مردی دیگر، کار کردن برای او، احترام گذاشتن به او یا جایگاهش، بردگی نیست. اغلب بهترین نوع آزادی است - آزادی از دغدغه».[1] مخالفت راسکین با سرمایه‌داری صنعتی به معنای رد سلسله‌مراتب نبود.

بنابراین، نظریه‌ی سیاسی پیشامدرن، نه با حاکمیت مردم، دموکراسی و برابری، بلکه با اهمیت نظم، فضیلت و هماهنگی و سازمان سلسله‌مراتبی گروه‌های اجتماعی مختلف سروکار داشت. با توجه به دیدگاه منفی سنت‌گرایی نسبت به هر چیز مدرن، اکنون جای تعجب نخواهد بود که کاربرد سنت‌گرایی در سیاست، بیشتر با نظریه‌ی سیاسی پیشامدرن مرتبط است تا با نظریه‌ی سیاسی مدرن.

سیاست از دیدگاه گنون

گنون همواره هرگونه علاقه‌ی مستقیم به سیاست را انکار می‌کرد، اما در کتاب *The Crisis of the Modern World* در سال ۱۹۲۷ و به‌ویژه در *Spiritual Authority and Temporal Power* در سال ۱۹۲۹، دیدگاه‌هایی را بیان کرد که در واقع بسیار سیاسی بودند.[2] آرمان‌شهر سیاسی او، البته، آرمان‌شهر عصر اول، یعنی ساتیایوگا، است که در آن «همه‌ی چیزها، در هر مرتبه‌ای از وجود، به یکدیگر متصل و متناظرند تا به هماهنگی جهانی و کلی کمک کنند؛ زیرا هماهنگی... چیزی جز بازتاب وحدت بنیادین در کثرت جهان متجلی نیست».[3] این آرمان‌شهر مدت‌هاست که از دست رفته است، اما هنوز هم ممکن است قوانین و نظام‌ها در جهان متجلی آن را منعکس کنند.این نکته‌ی اصلی درباره‌ی آرمان‌شهر سیاسی نزدیک گنون است: «یک تمدن سنتی... تمدنی است که در آن قلمرو فکری بر تمام قلمروهای دیگر تسلط دارد و همه‌چیز، چه علم و چه نهادهای اجتماعی، مستقیماً یا غیرمستقیم از آن نشأت می‌گیرند و چیزی جز کاربردهای محتمل، ثانویه و فرعی حقایق صرفاً فکری

نیستند».[4] قلمرو «فکری» در اصطلاح گنونی، متافیزیک است. گنون جوان فکر می‌کرد که یک نمونه‌ی معاصر از چنین نظامی، جهان اسلام است که در آن «کل نظم اجتماعی بخشی جدایی‌ناپذیر از دین را تشکیل می‌دهد که تمام قوانین از آن جدایی‌ناپذیرند».[5] گنون در آن مقطع هرگز در جهان اسلام نبوده بود و احتمالاً وقتی بعدها در مصر زندگی کرد، نظرش را تغییر داد، زیرا واقعیت بسیار متفاوت از ایده‌آل بود.
گنون همچنین نظام کنفوسیوسی را آرمان‌پردازی می‌کرد:

> شاهزادگان باستان برای اینکه فضایل طبیعی را در قلب همه‌ی انسان‌ها بتابانند، پیش از هر چیز خود را وقف حکومت‌داری خوب در قلمرو خود کردند. برای حکومت‌داری خوب در قلمرو خود، ابتدا نظم مناسب را در خانواده‌های خود برقرار کردند. برای برقراری نظم مناسب در خانواده‌های خود، ابتدا سخت تلاش کردند تا خود را به کمال برسانند. برای به کمال رساندن خود، ابتدا حرکات قلب خود را تنظیم کردند. برای تنظیم حرکات قلب خود، ابتدا اراده‌ی خود را کامل کردند. برای کامل کردن اراده‌ی خود، دانش خود را به بالاترین درجه رساندند.[6]

بنابراین، آرمان گنون، مشارکتی بین **اقتدار معنوی** (spiritual authority) که دانش (سنت) را حفظ و منتقل می‌کند، و **قدرت دنیوی** (temporal power) که بر اساس دانش عمل کرده و نظم را حفظ می‌کند، است. گنون نوشت که این همان چیزی است که چینی‌ها آن را «فرمان آسمان» می‌نامیدند و به شکل دیگری در ایده‌ی «حق الهی پادشاهان» بیان می‌شود و در شیوه‌ای که پادشاهان در مراسم تاج‌گذاری خود توسط روحانیون مسح می‌شوند، قابل‌مشاهده است.

دارندگان اقتدار معنوی ممکن است وظایفی مانند اجرای آیین‌ها را نیز انجام دهند، اما این فعالیت‌ها نسبت به کارکرد اصلی آن‌ها که انتقال سنت است، ثانویه هستند. کارکرد قدرت دنیوی که ممکن است توسط یک پادشاه اعمال شود اما به‌درستی به یک طبقه‌ی کامل تعلق دارد، متفاوت است: حفظ نظم داخلی از طریق اقدامات اداری و قضایی، و حفظ نظم خارجی از طریق نیروی نظامی. این نیز نیازمند دانش است، اما دانش قدرت دنیوی، شکل پایین‌تری از دانش نسبت به دانش اقتدار معنوی است. اقدامات قدرت دنیوی، اصولی را که اقتدار معنوی از آن‌ها محافظت می‌کند، به کار می‌بندد. از این رو، تمایز بین قدرت که شامل کنش است و اقتدار که شامل دانش حقیقی است. قضات و سربازان قدرت دارند؛ روحانیون و علما اقتدار دارند. کنش باید تحت نظارت دانش باشد؛ کنش بدون دانش بی‌فایده یا حتی مخرب است.

با این حال، جامعه تنها از دارندگان اقتدار معنوی و قدرت دنیوی تشکیل نشده است. گروه‌های دیگری نیز وجود دارند و گنون این‌ها را با استفاده از مفهوم هندو **کاست** (caste) طبقه‌بندی می‌کند. کاست عموماً (و در واقع، به‌درستی) در غرب به‌عنوان موروثی درک می‌شود، اما در برداشت گنون، لزوماً موروثی نیست و قطعاً تصادفی نیست. کاست، بلکه «یک کارکرد اجتماعی است که توسط طبیعت خاص هر انسان تعیین می‌شود».[7] این با طبقه به معنای اقتصادی مدرن قابل‌مقایسه نیست. گنون پذیرفت که کاست در هند ممکن است در عمل عموماً موروثی باشد، اما در اصل لزوماً چنین نیست، زیرا اگرچه وراثت تأثیر مهمی بر هر فرد دارد، اما تنها تأثیر نیست.

گنون هر یک از چهار کاست هندو را با معادل‌هایی در نظام اروپای قرون وسطی یکی دانست. اقتدار معنوی در روحانیون قرار داشت که معادل کاست **برهمن** است. قدرت دنیوی توسط اشراف نگهداری می‌شد که معادل **کشاتریاها** بود. پایین‌ترین از چهار کاست هندو، **شودراها**، سرف‌ها بودند؛ کاست میانی **وایشیاها** گاهی توسط گنون به‌عنوان «عوام»[8] و گاهی به‌عنوان طبقه‌ی سوم طبقه‌بندی می‌شد.[9] اگرچه گنون در یک مورد با این یکی‌دانستن مخالفت کرد، اما دیگر سنت‌گرایان وایشیاها را به‌عنوان بورژوازی و شودراها را به‌عنوان پرولتاریا درک کرده‌اند. برای گنون، نه بورژوازی و نه پرولتاریا یک گروه اجتماعی سنتی نیستند. طرح کاست‌های گنون همیشه جامع نیست. در زمینه‌های مختلف، او درباره‌ی اصناف و اهمیت آیینی آن‌ها بحث می‌کند. مشخص نیست که او صنعتگران واردشده به آیین را به کدام کاست تعلق می‌دانست.

مدرنیته، البته، با این الگو مطابقت ندارد. گنون آرمان‌شهر سیاسی خود را در اروپای قرون وسطی ناپدید شده می‌دانست، زیرا قدرت دنیوی سلطه‌ی خود را بر اقتدار مقدس تثبیت کرد، برای مثال به‌عنوان نتیجه‌ی مبارزه‌ی طولانی بین پاپ و امپراتور مقدس روم که پاپ در آن شکست خورد. مرحله‌ی بعدی این بود که کاست‌های پایین‌تر اقتدار خود را بر قدرت دنیوی تثبیت کنند. در مورد فرانسه، گنون پادشاه فیلیپ چهارم را که از سال ۱۲۸۵ تا ۱۳۱۴ حکومت می‌کرد و با موفقیت اقتدار سلطنتی خود را در برابر مقاومت اشراف با حمایت مقامات غیرنجیب‌زاده تثبیت کرد، مقصر می‌دانست. مورخان در این امر، آغاز پایان نظام فئودالی را دیده‌اند؛ گنون در آن، آغاز سلطه‌ی وایشیاها بر کشاتریاها را می‌دید. او همچنین آن را آغاز دولت-ملت‌های مدرنی می‌دید که وحدت مسیحیت قرون وسطایی را شکستند و تسلیم کامل کلیساهای ملی به دولت‌های ملی را، ابتدا در کشورهای پروتستان و سپس همچنین (در عمل، اگر نه همیشه در تئوری) در کشورهای کاتولیک، ممکن ساختند.

برای تکمیل این فرآیند انحطاط و وارونگی، سلطنت بورژوازی سپس توسط شودراها به چالش کشیده شد و «با سلطه‌ی کاست‌های پایین‌تر، شب فکری فرا می‌رسد و این چیزی است که در روزگار ما از غربی که تهدید می‌کند تاریکی خود را بر تمام جهان بگستراند، باقی مانده است».[10]

متوجه خواهیم شد که سه مرحله‌ی آخر طرح گنون با روایت تاریخی مارکسیسم مطابقت دارد که به دنبال پیروزی پرولتاریا بر بورژوازی است و پیروزی پیشین بورژوازی بر اشرافیت فئودالی را به‌عنوان وسیله‌ای ضروری برای این هدف، خوشامد می‌گوید. سه مرحله‌ی آخر طرح گنون همچنین از نظر دیدگاه‌های مورخان معاصر قابل‌دفاع است. تفاوت در دیدگاه سنت‌گرایانه از سیاست، در واقعیت‌ها نیست، بلکه در اهمیتی است که به آن‌ها داده می‌شود. کمتر کسی مخالف است که قدرت در قرون اخیر از کلیسا و اشرافیت به طبقات متوسط و سپس به‌طور فزاینده‌ای به کل مردم منتقل شده است. دموکرات‌های مدرن این را یک چیز خوب می‌دانند. سنت‌گرایان چنین نمی‌دانند.

مدرنیته و دموکراسی توسط گنون نه تنها بر حسب وارونگی کاست‌ها، بلکه بر حسب غیبت کاست نیز درک می‌شوند. افراد در مدرنیته نقش‌هایی را پر می‌کنند که برای آن‌ها مناسب نیستند. او فراتر می‌رود و تعدادی نقد بر دموکراسی وارد می‌کند که کمتر از سنت‌گرایی و بیشتر از منابع دیگر نشأت می‌گیرد. او مشاهده می‌کند که دموکراسی یک تناقض در واژگان است. ایده‌ی اصلی که مردم بر خود حکومت می‌کنند، اینکه حاکمان و حکومت‌شوندگان یکی هستند، یک امر غیرممکن است. حاکمان ممکن است حکومت‌شوندگان را متقاعد کنند که بر خود حکومت می‌کنند، اما این در واقع یک توهم است. افکار عمومی که حکومت در تئوری به آن احترام

می‌گذارد و از آن پیروی می‌کند، در واقعیت اغلب توسط صاحبان قدرت ساخته می‌شود. البته، آنچه به‌راحتی می‌توان ساخت، چیزی است که با ذهنیت مدرن مطابقت دارد. بنابراین، سردرگمی عمومی «با جدیت توسط همه‌ی کسانی که منفعتی در حفظ سردرگمی، اگر نه بدتر کردن آن، دارند، تقویت می‌شود».[11] اینکه آیا افراد خاصی که با ترویج برخی ایده‌های مدرن، سردرگمی را ترویج می‌کنند، این کار را به این دلیل انجام می‌دهند که فریب‌خوردگانی هستند که واقعاً به آن‌ها باور دارند، یا به این دلیل که در خدمت منافعشان است، همیشه تشخیص آن دشوار است.

گنون مشخص نمی‌کند که این افراد چه کسانی هستند که وانمود می‌کنند حکومت‌شوندگان بر خود حکومت می‌کنند و افکار عمومی را برای حفظ سردرگمی می‌سازند، هرچند او در یک مورد به‌طور گذرا مشاهده کرد که «به نظر می‌رسد سیاست کاملاً توسط امور مالی کنترل می‌شود»،[12] استدلالی که در آن زمان در میان کسانی که امور مالی را با یهودیان مرتبط می‌دانستند، محبوب بود. گنون هرگز این استدلال یهودستیزانه را صریحاً بیان نکرد. در مورد دیگری، او درباره‌ی «دستیاران آگاه "نیروهای شرور"» که از طریق «شکاف‌ها» در مدرنیته وارد می‌شوند، گمانه‌زنی کرد.[13] گنون اولیه به نیروهای شرور اشاره نکرد، اما نوشته‌های بعدی درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کنند: نه تنها به‌عنوان اینکه پشت برخی از جنبه‌های مدرنیته هستند، بلکه به‌عنوان اینکه در برخی از آیین‌های شمنیسم نیز درگیر هستند. گنون دیدگاه مثبت الیاده از شمنیسم را نداشت و آن را نوعی جادوگری یا جادوی سیاه می‌دید.

یک تحلیل سیاسی مانند این که یک آرمان‌شهر مطلوب را شناسایی می‌کند و نقدی بر حال حاضر را بسط می‌دهد، معمولاً با بحثی درباره‌ی مسیر عمل مناسب برای حرکت از حال ناقص به آرمان‌شهر مطلوب به پایان می‌رسد. این کاری است که مارکسیسم، نازیسم و اسلام‌گرایی همگی انجام می‌دهند و معمولاً به این نتیجه می‌رسند که انقلاب مسیر عمل مناسب است. با این حال، این عنصر استاندارد سوم در ایدئولوژی سیاسی، تقریباً به‌طور کامل در آثار گنون غایب است. در عوض، گنون صرفاً بر اهمیت نخبه‌ی فکری خود تأکید می‌کند. از آنجا که اقتدار مقدس، یعنی نگهبانی از دانش، برتر از قدرت دنیوی است، اولین قدم، بازگرداندن دانش و اقتدار مقدس است. هرگونه اقدامی مربوط به قدرت دنیوی بدون تحقق پیشین این پیش‌شرط اساسی، ناگزیر بی‌فایده یا مضر است. به همین دلیل است که خود گنون در کنش سیاسی درگیر نشد. کنشی که او در آن درگیر بود – یعنی بازیابی سنت ازلی – پیش‌شرط تغییر اجتماعی و سیاسی بود.

سیاست از دیدگاه اوولا

اوولا دیدگاه متفاوتی از رابطه‌ی بین اقتدار مقدس و قدرت دنیوی و بنابراین، از کنش سیاسی داشت. برای اوولا، کاست برهمن صرفاً روحانی نبود. این کاستی بود که قدرت الهی و دنیوی را ترکیب می‌کرد، بر اساس الگوی پادشاهان-خدایان عصر طلایی ازلی که شناخته‌شده‌ترین آن‌ها فرعون است – اوولا نمونه‌های بسیار دیگری را یافت و به آن‌ها استناد کرد. بنابراین، نسخه‌ی او از وارونگی کاست‌ها که او آن را «پسرفت کاست‌ها» می‌نامید، از نسخه‌ی گنون متفاوت است و زمانی آغاز می‌شود که کشاتریاها قدرت نظامی را از برهمن‌ها می‌گیرند و آن‌ها را به یک روحانیت صرف تقلیل می‌دهند که سپس به یک روحانیت دینی، آن‌گونه که در مسیحیت یافت می‌شود، تبدیل می‌شود که البته دشمن و وارونه‌ی سنت است. از آن نقطه به بعد، نسخه‌ی اوولا با نسخه‌ی گنون مطابقت دارد، حتی تا جزئیاتی مانند نقشی که فیلیپ چهارم ایفا کرد. با این حال، اختلاف‌نظر بنیادین درباره‌ی اقتدار مقدس و قدرت دنیوی بین اوولا و گنون، به اشکال بسیار متفاوتی از سیاست سنت‌گرایانه منجر می‌شود. گنون خود را رهبر نخبه‌ای از متافیزیک‌دانان آیینی می‌دید. اوولا امیدوار بود نخبه‌ای

از جنگجویان الهی را رهبری کند. کارکرد نخبه‌ی گنون، انباشت دانش بود؛ کارکرد نخبه‌ی اوولا، کنش بود. هدف گنون متافیزیکی بود؛ هدف اوولا، حداقل پیش از پایان جنگ جهانی دوم، اساساً سیاسی بود. هدف او بازگرداندن چیزی بود که او آن را **امپریوم** (*imperium*) می‌نامید، دولتی قابل‌مقایسه با امپراتوری روم که توسط قدرت سلطنتی با درستی و اقتدار معنوی اداره می‌شد.

پیش از آنکه سیاست اوولا را بیشتر بررسی کنیم، باید دو افزوده‌ی جزئی دیگر را که او به درک گنون از کاست اضافه کرد، در نظر بگیریم. یکی این بود که تشخیص داد نظام کاست عموماً در غرب مدرن منفی تلقی می‌شود. آنچه مردم بیش از همه بدشان می‌آید، ایده‌ی وراثت است، اینکه «موقعیت اجتماعی می‌تواند نوع فعالیتی را که یک مرد بقیه‌ی عمر خود را به آن اختصاص خواهد داد و قادر به ترک آن نخواهد بود، از پیش تعیین کند».[14] با این حال، اوولا استدلال می‌کرد که مردم سنتی فکر نمی‌کردند که تولد تصادفی است؛ آن‌ها فکر نمی‌کردند که هیچ‌چیز تصادفی است؛ بنابراین، کاست نیز تصادفی دیده نمی‌شد. مردم سنتی همچنین هدفشان «دستیابی به کمال خود در چارچوب‌های ثابت طبیعت فردی خود و گروهی که به آن تعلق داشتند» بود.[15] در اروپای قرون وسطی، همه به کاری که انجام می‌دادند، افتخار می‌کردند: دهقان از کشاورزی، تاجر از تجارت و صنعتگر از صنعتگری افتخار می‌کرد و خوشحال بود. هر شغلی یک رسالت (vocation) بود. اوولا به این نکته توجه نکرد که شواهد تاریخی زیادی در واقع نشان می‌دهد که دهقانان قرون وسطایی همیشه خوشحال نبودند.

افزوده‌ی دیگر اوولا، تصویری تا حدودی شاعرانه از پسرفت کاست‌ها، از طریق یک مطالعه‌ی تاریخی از معماری، خانواده و اخلاق است. ساختمان بزرگ که در اصل معبد بود، به قلعه، سپس به شهر محصور، سپس به کارخانه و «در نهایت... به ساختمان‌های عقلانی و بی‌روحی که کندوهای انسان توده‌ای هستند» تبدیل شد.[20] در همین حال، خانواده از امر مقدس به پدرسالار، به بورژوازی و به انحلال قریب‌الوقوع رفت و اخلاق از مردانگی معنوی و ورود به اخلاق جنگجویانه مبتنی بر افتخار، و سپس به اخلاق بورژوایی «اقتصاد ناب، سود، رفاه و علم به‌عنوان ابزاری برای پیشرفت فنی و صنعتی که تولید و سودهای جدید را در یک "جامعه‌ی مصرفی" به پیش می‌راند» رفت. در نهایت، «ظهور سرف‌ها با ارتقای اصل برده – یعنی کار – به جایگاه یک دین مطابقت دارد»، که یکی از راه‌هایی است که اوولا سوسیالیسم را با تأکید آن بر کرامت کار درک می‌کند. اوولا نتیجه می‌گیرد: «حماقت خودستایانه‌ی برده، با بازدم‌های عرق انسان، بخورهای مقدس می‌آفرینند».[22] با این تفاوت که، او می‌افزاید، دو مرحله‌ی آخر به هم مرتبط و آمیخته‌اند، به‌طوری که جستجوی بورژوایی برای پول و سود، سرف‌ها را نیز به برده تبدیل می‌کند.

اوولا، همان‌طور که در فصل قبلی دیدیم، فکر می‌کرد که برای مبارزه با مدرنیته و آزاد کردن همه، حتی انسان‌های توده‌ای که در کندوهایشان به بردگی گرفته شده‌اند، به دو سلاح نیاز است. یکی، یک نخبه «نژاد اربابان» بود و دیگری، یک «شورش از اعماق» برای شکستن نظام موجود.[23] شورش برای اوولا مهم بود: عنوان اثر اصلی اولیه‌ی او *Revolt against the Modern World* بود، عنوانی که برای کل سنت‌گرایی نمادین است. او هشدار داد که خشونت نمی‌تواند مشکلات مدرنیته را حل کند، زیرا تنها می‌تواند نابود کند؛ نمی‌تواند بسازد. با این حال، خشونت می‌تواند راه را برای یک نظام جدید باز کند.

در سال ۱۹۳۲، در ترجمه‌ی آلمانی گسترش‌یافته‌ی *Pagan Imperialism* خود، اوولا تا آنجا که به شورش مربوط می‌شد، مشخص بود و برخی از تحولات سیاسی عمده‌ی آن دوره را تأیید می‌کرد. او خواستار «اتحاد دو عقاب، عقاب آلمانی و عقاب رومی» شد.[18] این پروژه برای اتحاد بین دو ملت، اما همچنین بین فاشیسم که از

سال ۱۹۲۲ در ایتالیا در قدرت بود و نازیسم که در اوایل سال ۱۹۳۳ به‌عنوان اوج یک صعود که پیش‌بینی آن زمانی که اوولا می‌نوشت، چندان دشوار نبود، به قدرت می‌رسید، بود. چنین اتحادی هرگز رخ نداد، هرچند یک اتحاد بین آلمان نازی و ایتالیای فاشیست در اوایل سال ۱۹۳۹، کمی پیش از شروع جنگ جهانی دوم، امضا شد. اوولا نمی‌توانست اعتباری برای این تحول ادعا کند، اما با شورش فاشیست‌ها و نازی‌ها علیه لیبرالیسم بورژوایی، او فکر می‌کرد که شورش او از اعماق آغاز شده است. با این حال، او درباره‌ی هر دو نظام ملاحظاتی داشت. فاشیسم قطعاً بر دموکراسی و سوسیالیسم در ایتالیا پیروز شده بود و یک «واقعیت ملی جدید» با روحیه‌ای از سلسله‌مراتب، مردانگی و اقتدار ایجاد کرده بود، اما هنوز هم بیش از حد به دولت متمرکز وابسته بود. صنفی‌گرایی فاشیستی خطر ایجاد یک نظام سندیکالیستی را داشت و اکثر فاشیست‌های برجسته «افرادی بودند که از پایین برخاسته بودند، بدون نام یا سنت معنوی واقعی».[19] از سوی دیگر، نازیسم ممکن بود به «یک رنسانس واقعی ژرمنی» منجر شود، اما نه ناسیونالیسم و نه سوسیالیسم به هیچ وجه با آنچه سنت واقعی ژرمنی نمایندگی می‌کرد، مطابقت نداشت. خطر این بود که نازیسم به «یک پدیده‌ی توده‌ای تبدیل شود که حول اعتبار لحظه‌ای یک رهبر جمع می‌شود».[20] همچنین مسئله‌ای با یهودستیزی نازی وجود داشت که ناکافی بود، زیرا «یک یهودستیزی رادیکال تنها تا آنجا ممکن است که همزمان یک ضدمسیحیت نیز وجود داشته باشد».[21] اوولا فکر می‌کرد که دیکتاتوری مانند خشونت است: نمی‌تواند مشکلات مدرنیته را حل کند، اما می‌تواند راه را برای یک راه‌حل هموار کند.

بنابراین، اوولا یک منتقد فاشیسم و نازیسم بود، اما به هیچ وجه از دیدگاه لیبرالی که امروزه هر دو نظام از آن محکوم می‌شوند، نبود. هدف این کتاب توضیح فلسفه‌ی سنت‌گرایی و کاربردهای آن است، نه قضاوت در مورد سنت‌گرایان فردی. با این حال، اگر قرار بود قضاوت اخلاقی در مورد اوولا صورت گیرد، او قطعاً به دلیل انتقاداتش از فاشیسم برای تمرکزگرایی بیش از حد و از نازیسم برای تأکید بیش از حد بر رهبر و عدم همراهی یهودستیزی‌اش با ضدمسیحیت، تبرئه نمی‌شد. همچنین او از پیامدهای تأثیر بعدی کارش بی‌گناه تلقی نمی‌شد.

آرمان‌شهری که اوولا در دهه‌ی ۱۹۳۰ امیدوار بود از شورش فاشیست‌ها و نازی‌ها نتیجه شود، «یک قرون وسطای جدید»، «یک بازگشت قاطع، بی‌قید و شرط و کامل به سنت پاگانی نوردیک» بود.[22] در حالت ایده‌آل، باید یک پادشاه-خدا وجود داشته باشد، بر اساس الگوی فراعنه‌ی مصر – اما نه یک دیکتاتور سیاسی صرف. فراتر از این، اوولا به دنبال «بازگشت به نظام کاست‌ها [به‌عنوان] بازگشت به یک نظام حقیقت، عدالت و "صورت" به معنای برتر» بود.[23] این امر یک سازمان اجتماعی «ریشه‌دار در یک واقعیت معنوی» را تولید می‌کرد و بنابراین ممکن بود «ارزش‌های اشرافی، ارزش‌های کیفیت، تفاوت و قهرمانی را بازگرداند».[24] دولتی که بر این پایه‌ها بنا شده بود، کارکرد امکان‌پذیر ساختن زندگی خوب (اصطلاحی که اوولا استفاده نمی‌کند) را برآورده می‌کرد. «وظیفه‌ی سنت، ایجاد بسترهای رودخانه‌ای محکم است تا جریان‌های آشفته‌ی زندگی در جهت درست جریان یابند. آزاد آن مردمی هستند که با پذیرش این جهت سنتی، آن را به‌عنوان یک بار تجربه نمی‌کنند، بلکه آن را به‌طور طبیعی توسعه می‌دهند و خود را در آن بازمی‌شناسند تا از طریق یک انگیزه‌ی درونی، بالاترین و "سنتی‌ترین" امکان طبیعت خود را تحقق بخشند».[25]

در این دوره، اوولا اغلب درباره‌ی نژاد می‌نوشت، بیشتر به این دلیل که موضوعی بود که علاقه‌ی زیادی به آن وجود داشت، به‌ویژه در آلمان، تا اینکه نقش اصلی در هر یک از تحلیل‌های او داشته باشد. این نوشته‌های او درباره‌ی نژاد بود که توجه موسولینی و برای مدت کوتاهی، لطف او را جلب کرد و همچنین در آلمان نازی توجه را به خود جلب کرد. درک اوولا از نژاد بسیار دور از ارتدوکسی نازی بود، که آن را به‌ویژه جالب و حداقل برای

برخی افراد، در دنیای پس از جنگ، مرتبط می‌ساخت. اوولا فکر می‌کرد که چیزهای خوبی در مورد نژادپرستی وجود دارد، از این نظر که ذاتاً ضدبرابری‌طلب و ضدعقلانی بود، اما او به دو دلیل با نژادپرستی نازی مخالف بود. یکی عملی بود: اینکه با تمرکز توجه خود بر یهودیان، نازی‌ها دشمنان دیگر و مهم‌تری را از دست می‌دادند. دیگری فلسفی بود: اینکه نژادپرستی نازی صرفاً مادی‌گرایانه بود و اشتباه ابتدایی تلاش برای توضیح امر بزرگ‌تر («بخش روانی و فرابیولوژیکی انسان») بر حسب امر کوچک‌تر (نژاد) را مرتکب می‌شد.[26] طرح آرتور دو گوبینو، همان‌طور که در *Essay on the Inequality of the Human Races* که زمانی مشهور بود، بیان شده بود، «یک توهم بود که از جمله، مفهوم تمدن را به یک سطح طبیعت‌گرایانه و بیولوژیکی تقلیل می‌داد».[27] انسان‌ها پیچیده‌تر از سگ‌ها و اسب‌ها هستند و اگرچه خون ممکن است برای پرورش‌دهندگان سگ از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار باشد، اما تنها یک عامل نسبتاً جزئی در مورد انسان‌ها است. شایستگی می‌تواند از طریق خون منتقل شود، اما خون به‌تنهایی هیچ شایستگی‌ای اعطا نمی‌کند.

اوولا نوشت که آنچه بیش از همه اهمیت دارد، روح است. این ایده که انحطاط تمدن‌ها ناشی از اختلاط نژادی است، از نظر تاریخی غیرقابل‌دفاع است. اکثر تمدن‌های بزرگ از چندین نژاد تشکیل شده‌اند؛ اگر تمدن قوی باشد، نژادهای مختلف در یکدیگر ادغام می‌شوند: تنها زمانی که تمدن ضعیف می‌شود، ناهمگونی نژادی یک مشکل است. باز هم، آنچه بیش از همه اهمیت دارد، روح است. با توجه به این، اوولا ممکن بود به‌سادگی مفهوم نژاد را، همان‌طور که کنون عمدتاً انجام می‌داد و تقریباً همه‌ی مردم امروز انجام می‌دهند، نادیده بگیرد. در عوض، او مفهومی را از آنچه «**نژاد روح**» می‌نامید، پیشنهاد کرد که واقعاً تقریباً هیچ ارتباطی با نژاد بیولوژیکی ندارد و صرفاً درباره‌ی روح است. «نژاد اربابان» اوولا تنها به معنای استعاری یک نژاد است، زیرا خون به‌تنهایی هیچ شایستگی‌ای اعطا نمی‌کند.

با این حال، اوولا به‌وضوح یهودستیز بود و حتی در سال ۱۹۶۳، «رنج یهودیان در ایتالیای فاشیست» را به «احساسات ضد فاشیستی مستند یهودیان بین‌المللی که پس از اتحاد ایتالیا با آلمان تشدید شد» نسبت داد.[28] او به این، بیانیه‌ی خارق‌العاده‌ای را اضافه کرد که «نه من و نه هیچ‌یک از دوستانم در آلمان از جنایات نازی‌ها علیه یهودیان خبر نداشتیم؛ اگر از چنین جنایاتی خبر داشتیم، به هیچ وجه آن‌ها را تأیید نمی‌کردیم».[29] ما در واقع نمی‌دانیم که اوولا در آن زمان از هولوکاست چه می‌دانست یا چه نمی‌دانست، اما او یک فرد عادی در حاشیه‌ی رویدادها نبود که شاید از آن‌ها بی‌خبر بوده باشد. او با شخصیت‌های ارشد در اس‌اس و حزب نازی در تماس نزدیک بود و برخی از «دوستانش در آلمان» قطعاً می‌دانستند چه خبر است. و گفتن اینکه در سال ۱۹۶۳، فردی هولوکاست را تأیید نمی‌کرده است، به سختی به معنای محکوم کردن آن است. اینکه اوولا چند دوست یهودی داشت و برخی از متون دینی یهودی را قدر می‌دانست، همان‌طور که بعدها در دفاع از خود اشاره کرد، واقعاً کمکی نمی‌کند.

جایی که یهودیان نقش مهمی در فلسفه‌ی اوولا ایفا می‌کردند، در درک او از ریشه‌های مسیحیت بود. یهودیان نیز یک عصر قهرمانان داشتند و جنگجویان یهودی، مانند الیاس، خنوخ و یعقوب، وجود داشتند. با این حال، هنگامی که یهودیان از نظر نظامی شکست خوردند، ذهنیت برده، مفاهیم «گناه» و «معصیت» و وابستگی درمانده به یک خدای قادر مطلق را، همان‌طور که در داستان باغ عدن نشان داده شده است، پذیرفتند. آن‌ها همچنین «انتظارات نبوی» را توسعه دادند که «به یک اسطوره‌ی آخرالزمانی و مسیحایی و در چشم‌انداز خیالی آخرالزمانی از یک منجی که اسرائیل را نجات خواهد داد، منحط شد؛ این نشانه‌ی آغاز یک فرآیند تجزیه بود».

[30] همه‌ی این‌ها به مسیحیت منتقل شد و همچنین «تأثیر منفی» مستقلی در مدرنیته‌ی متأخر اعمال کرد. مشکل، تاریخ خاص یهودیان بود، نه اینکه آن‌ها سامی بودند. اسلام نیز «در میان نژادهای سامی سرچشمه گرفت»، اما بر گناه و معصیت تأکید نمی‌کند و به جای داشتن ذهنیت برده، آموزه‌ی تحسین‌برانگیز جهاد را دارد.

ناگزیر، دیدگاه‌های اوولا پس از سقوط فاشیسم و نازیسم تغییر کرد – حتی اگر، در مورد «جنایات نازی‌ها علیه یهودیان»، آن‌قدر که شاید انتظار می‌رفت، تغییر نکرد. در اولین اثر مهم پس از جنگ خود، *Men among the Ruins* میان ویرانه‌ها، که در سال ۱۹۵۳ منتشر شد، اوولا اشاره کرد که نه فاشیسم و نه نازیسم نتوانسته بودند کاری را که باید انجام می‌شد، انجام دهند، پیش از آنکه در یک جنگ بد برنامه‌ریزی‌شده و نابه‌هنگام شکست بخورند. در سال ۱۹۶۴، در *Fascism Viewed from the Right* ، او به اشتیاق فزاینده برای ایده‌ی فاشیسم در میان برخی از جوانان ایتالیایی که هرگز فاشیسم تاریخی را نشناخته بودند، اشاره کرد و در مورد چنین «نوستالژی» برای یک «اسطوره» هشدار داد. کسانی که در آن زمان زنده بودند، می‌دانستند که «همه‌چیز در فاشیسم مرتب نبود».[31] او سپس مشکلات فاشیسم را با جزئیات تاریخی زیادی بررسی کرد که ممکن است برخی از جوانان ایتالیایی کمتر متخصص را که برایشان می‌نوشت، گیج کرده باشد.

در سال ۱۹۵۳، اوولا در نوشته‌هایش برای افراد درون (Movimento Sociale Italiano)، یک جنبش نئوفاشیستی که موفقیت انتخاباتی متوسطی، به‌ویژه در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، داشت، پروژه‌ی جدیدی را با برداشتی عملی‌تر از سیاست، با تمرکز کمتر بر سنت و بسیار بیشتر معطوف به نقد مسائل معاصر، توسعه داد. این شامل نقدی بر توتالیتاریسم بود که علیه اتحاد جماهیر شوروی و احزاب کمونیست اروپای غربی که در آن زمان در برخی کشورها نسبتاً محبوب بودند، به‌عنوان «یک نظام مکانیکی و فراگیر» و واکنشی به «تجزیه‌ی آزادی‌خواهانه-فردگرایانه» هدف‌گذاری شده بود.[32] با این حال، تقابل عموماً پذیرفته‌شده بین کمونیسم و دموکراسی (در واقع، لیبرالیسم بورژوایی) نادرست بود، زیرا هر دو در واقع بیانگر اولویت امر اقتصادی بودند. آنچه اکنون لازم بود، شکستن آن اولویت، «پرولتاریازُدایی از دیدگاه زندگی»[33] و تأسیس یک «دولت ارگانیک» بود که تا حدودی مانند امپریومی که اوولای پیش از جنگ تصور کرده بود، تصور می‌شد. چگونگی انجام این کار روشن نشد. اوولا به «یک جبهه‌ی رادیکال جدید»[34] اشاره کرد، اما به جزئیات نپرداخت. او احتمالاً به گروهی اشاره می‌کرد که در سال ۱۹۵۶ از جنبش اجتماعی ایتالیا جدا شد تا (Ordine Nuovo) (نظم جدید) را تشکیل دهد، یک گروه واقعاً رادیکال، همان‌طور که خواهیم دید.

تا سال ۱۹۶۱، اوولا به این نتیجه رسیده بود که هیچ امکان واقع‌بینانه‌ای برای ایجاد هرگونه تغییری در سیاست یا جامعه وجود ندارد و با توجه به این، تمام کاری که می‌توان انجام داد، انتظار برای پایان بود – یا، در تئوری، تلاش برای تسریع آن، هرچند این یک مسیر عمل پرخطر بود، با توجه به اینکه آنچه بعداً می‌آمد، ممکن بود به نفع خود فرد نباشد. بنابراین، او از «**سوار بر ببر**» (*riding the tiger*) مدرنیته‌ی متأخر حمایت می‌کرد، به معنای اسطوره‌ی قدیمی که فردی که سوار بر ببر است، نمی‌تواند توسط آن خورده شود و حتی ممکن است زمانی که ببر خسته می‌شود، سود ببرد. این مستلزم نگرشی بود که او آن را **آپولیتیا** (*apoliteia*) می‌نامید، اصطلاحی که او آن را توضیح نمی‌دهد، اما از نظر ریشه‌شناسی به کناره‌گیری از حوزه‌ی عمومی و سیاسی اشاره دارد. با این حال، او تأکید کرد که این یک نگرش درونی است و مانع از کنش برای خود کنش نمی‌شود، که همان‌طور که به خوانندگانش یادآوری می‌کرد، یک مسیر تحقق بود، مسیر سوم «وحدت با خود»

از طریق «کمال عینی متناسب با یک کارکرد معین و یک معنای معین»، که در فصل قبلی مورد بحث قرار گرفت. بنابراین، کنش سیاسی مجاز بود، تا زمانی که روشن بود که «تمام آنچه اهمیت دارد، کنش و کمال غیرشخصی در عمل برای خود آن است».[35] این پروژه‌ی سیاسی نهایی اوولا بود.

دقیقاً مشخص نشد که چه نوع کنش سیاسی توصیه می‌شود. کنشی که توسط *Ordine Nuovo* ، به‌ویژه، انجام شد، خشن بود، از جمله بمب‌گذاری در سال ۱۹۶۹ در میدان فونتانا در میلان که ۱۷ کشته و ۸۸ زخمی بر جای گذاشت، بمب‌گذاری قطار در سال ۱۹۷۴ که ۱۲ کشته و ۴۸ زخمی بر جای گذاشت، و احتمالاً همچنین بمب‌گذاری ایستگاه راه‌آهن بولونیا در سال ۱۹۸۰ که ۸۵ کشته و بیش از ۲۰۰ زخمی بر جای گذاشت. مشخص نیست که اوولا تا چه حد مسئول این اقدامات بود، که برخی از آن‌ها پس از مرگ او رخ داد. مشاهده‌ی او مبنی بر اینکه مسیر وحدت با خود به «دیدگاهی از واقعیت که از عنصر انسانی و اخلاق تهی شده، فارغ از فرافکنی‌های ذهنیت و از روبناهای مفهومی، غایت‌شناختی و خداباورانه است»[36] منجر می‌شود، که بیشتر مدیون نیچه تا گنون است، ممکن است در واقع تروریسم را تسهیل کند. و پروژه‌ی *Ordine Nuovo* قطعاً شامل استفاده از تروریسم بود.

کاربرد سنت‌گرایی توسط اوولا در سیاست، مجموعه‌ای از نظریه‌های انتزاعی را تولید کرد که بازتابی از گنون بود و دو تعامل عملی‌تر سیاسی: یکی با فاشیسم و نازیسم و دیگری با رادیکال‌های *Ordine Nuovo* . هیچ‌یک از این تعامل‌ها به هیچ معنایی موفق نبودند، جز شاید اینکه نظریه‌ی انتزاعی اوولا را در نوری جدی‌تر قرار دادند. برای بسیاری، اوولا تنها یک نظریه‌پرداز نبود، بلکه یک جنگجو نیز بود و بنابراین، یک الهام‌بخش.

سیاست از دیدگاه شوآن

وقتی صحبت از سیاست می‌شود، شوآن بسیار متفاوت از اوولا به نظر می‌رسد. او ظاهراً به سیاست علاقه نداشت و هرگز درباره‌ی این موضوع به‌تفصیل ننوشت، هرچند در «اصل تمایز در نظم اجتماعی» که در سال ۱۹۵۷ منتشر شد، برخی اظهارنظرهای سیاسی کرد. با این حال، برخی از پیروان او موقعیت‌های سیاسی داشتند، بنابراین دیدگاه‌های سیاسی او هنوز هم اهمیت دارد، هرچند در آثارش کمتر به آن‌ها تأکید شده است. او سه ایده‌ی سیاسی اصلی سنت‌گرایی را تأیید کرد: ایده‌ی گنون درباره‌ی اولویت دانش بر قدرت دنیوی، درک گنون و اوولا از کاست، و – تا حدی – درک اوولا از امپراتوری.

در مورد اولویت دانش، شوآن در یک مورد لیبرالیسم مدرن را به‌طور گذرا محکوم کرد، بر این اساس که تلاش برای اصلاح بشریت بر پایه‌ی امر مادی به جای امر معنوی، ناگزیر به «مصیبت‌هایی بسیار بدتر از آن‌هایی که فرد در تلاش برای فرار از آن‌ها بود» منجر می‌شود.[37]

کاست عموماً برای شوآن یک مسئله نبود، اما او در «اصل تمایز در نظم اجتماعی» به‌تفصیل به آن پرداخت. برای شوآن، مانند گنون و اوولا، مدرنیته به معنای پیروزی شودراها (پایین‌ترین کاست، که با پرولتاریا یکی دانسته می‌شود) بود. با این حال، نگرانی شوآن نه آن‌قدر غیبت سلسله‌مراتب در مدرنیته، بلکه تأثیر منفی برابری‌طلبی مدرن، یعنی غیبت «تمایز اجتماعی» بود که «نوعی یکنواختی ذهنی را تحمیل می‌کند»[38] و به این معناست که «رسالت‌ها محو می‌شوند و نوابغ، به‌ویژه توسط مدارس و به‌طور کلی توسط دنیوی‌گری رسمی،

فرسوده می‌شوند؛ هر عنصر معنوی از زندگی حرفه‌ای و عمومی banished می‌شود».[39] او در اینجا بیشتر بازتابی از گنون است تا اوولا.

این را می‌توان با یک نظام کاست، مانند هند، اجتناب کرد، اما چنین نظامی برای مثال در اسلام که می‌توان آن را به‌طور مشخص برابری‌طلب درک کرد، غایب است. این مشکلی بود که گنون به آن نپرداخته بود. شوآن فکر می‌کرد که غیبت یک نظام کاست مشکلی نیست، تا زمانی که یک جامعه «پایه‌ی دینی» داشته باشد و «ابتدا با پیوند دادن انسان به خدا و سپس با تشخیص حضور خدا در انسان» کار کند.[40] «آزادی معنوی» که توسط برابری‌طلبی غربی مدرن نابود می‌شود، اگر توسط تمایز اجتماعی محافظت نشود، ممکن است توسط یک «آداب و رسوم» قدرتمند، مانند اسلام، محافظت شود. ممکن است درک شوآن از جامعه‌ی مسلمان به چالش کشیده شود، زیرا اگرچه در اصل درست است که «یک مرد فقیر... در میان ثروتمندان احساس راحتی می‌کند»،[41] اما این عموماً در عمل درست نیست.

شوآن همچنین اندیشه‌ی گنون و اوولا را با تأکید بر تمایز بین دو گروهی که ممکن است به‌عنوان شودراها درک شوند، توسعه داد: دهقانان و پرولتاریای صنعتی. با توجه به تأکید شوآن بر تأثیر منفی ماشین، جای تعجب نیست که دهقانان به‌طور مطلوبی با پرولتاریای صنعتی مقایسه می‌شوند. دهقانان «کرامت ذاتی دارند وقتی آن‌ها را با توده‌های بی‌ریشه‌ی شهرهای بزرگ مقایسه می‌کنیم»[42] و حتی امروز (دهه‌ی ۱۹۵۰) گاهی می‌توان «اشراف دهقان» را ملاقات کرد که «این تصور را ایجاد می‌کنند که بازماندگانی از یک عصر دیگر هستند».[43] مدرنیته را می‌توان با قرون وسطی مقایسه کرد، زمانی که «صنعتگر از کار خود که هنوز انسانی بود و از محیطی که هنوز با نبوغ قومی و معنوی مطابقت داشت، خوشبختی زیادی کسب می‌کرد».[44]

امپراتوری نیز موضوع اصلی شوآن نبود، اما او به‌طور گذرا اشاره کرد که مدرنیته را می‌توان با امپراتوری نیز مقایسه کرد، و در اینجا او، علاوه‌بر امپراتوری روم، به کنفدراسیون ایروکوئی، یک دولت پیشااروپایی آمریکای شمالی، اشاره می‌کند که بازتابی از قدردانی او و از معنویت بومیان آمریکا است. با این حال، او همیشه از اوولا پیروی نمی‌کند. شوآن نوشت که «جوهر خداسالارانه‌ی ایده‌ی امپراتوری» در همه‌ی تمدن‌های باستان وجود ندارد. برخی، مانند مصر فراعنه و بابل نبوکدنصر، چیزی بیش از «پرستش توده‌ای و غول‌پیکر و همچنین کیهان‌پرستی که اغلب با آیین‌های خونین یا ارگیایی همراه بود» نبودند که در آن «الهی‌سازی امر انسانی با انسانی‌سازی پرشور امر الهی ترکیب می‌شد؛ قدرتمندان نیمه‌خدا بودند و خدایان بر همه‌ی شورها ریاست می‌کردند».[45] شوآن نسبت به قدرت و به‌ویژه نسبت به فراعنه، منتقدتر از اوولا بود.

بنابراین، شوآن سهم بزرگی در کاربرد سنت‌گرایی در سیاست نداشت. با این حال، او برخی از ایده‌های سیاسی سنت‌گرایانه، به‌ویژه در مورد کاست را پذیرفت که ممکن است با توجه به اینکه برخی از پیروان او درگیر سیاست بودند، اهمیت داشته باشد.

تحولات بعدی

دیدگاه‌های سیاسی گنون و اوولا متعاقباً، بدون ارجاع به شوآن، توسط الکساندر دوگین در روسیه و توسط راست آلترناتیو و راست افراطی در اروپا و آمریکا، فراتر برده شد. این تحولات به یک فصل جداگانه برای خود

نیاز دارند و چنین فصلی در پایان این کتاب یافت می‌شود. با این حال، سیاست همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، شباهت‌های بیشتری با مواضع کلاسیک سنت‌گرایانه دارد و در اینجا مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

پیترسون همان تمایز بین اقتدار و قدرت را که گنون قائل بود، قائل است. با این حال، منبع مناسب اقتدار برای پیترسون، معنوی نیست، بلکه «**شایستگی**» (competence) است که به معنای بسیار عملی درک می‌شود: فرد می‌خواهد یک مکانیک شایسته ماشینش را تعمیر کند و مکانیک شایسته باید مسئول مکانیک کارآموز باشد. شایستگی محصول هوش، وجدان، سخت‌کوشی و نظم است. همچنین ممکن است نتیجه‌ی زیست‌شناسی و سنت باشد.

برای پیترسون مانند گنون، اقتدار و قدرت در حالت ایده‌آل باید ترکیب شوند. با این حال، پیترسون مشکل مدرنیته را دقیق‌تر از گنون مشخص می‌کند: مسئله، چپ پست‌مدرن است. پیترسون نوشته است که در اواخر قرن بیستم، «مارکسیست‌های به‌سختی توبه‌کرده‌ای که هنوز در قله‌های فکری غرب ساکن بودند» درک‌های قدیمی مارکسیستی را بازنگری کردند. «جامعه دیگر سرکوب فقرا توسط ثروتمندان نبود. سرکوب همه توسط قدرتمندان بود».[46] بنابراین، سلسله‌مراتب‌های ضروری مبتنی بر شایستگی، به‌اشتباه به‌عنوان سلسله‌مراتب‌های سرکوبگر مبتنی بر قدرت و منافع شخصی درک شدند.

پیترسون هرگز به کاست اشاره نمی‌کند، اما سلسله‌مراتب‌های طبیعی، سنتی و ضروری برای او به همان اندازه که برای گنون یا اوولا مهم بودند، مهم هستند. نظم «سلسله‌مراتب صدها میلیون ساله‌ی مکان، موقعیت و اقتدار است. این ساختار جامعه است. این ساختاری است که توسط زیست‌شناسی نیز فراهم شده است – به‌ویژه تا آنجا که شما، همان‌طور که هستید، با ساختار جامعه سازگار هستید».[47] اولین قانون در12 Rules for Life صاف ایستادن است، اما اولین بحث در کتاب درباره‌ی خرچنگ‌ها و سلسله‌مراتب‌هایی است که آن‌ها تشکیل می‌دهند.

بنابراین، از دیدگاه پیترسون، سلسله‌مراتب‌ها نه تنها بر اساس شایستگی، بلکه بر اساس سنت، زیست‌شناسی و طبیعت انسان نیز هستند. با این حال، چپ‌های رادیکال همه‌ی این‌ها را نادیده می‌گیرند و در عوض معتقدند که «هویت انسان صرفاً آموختنی است» زیرا «اگر طبیعت مرکزی انسان وجود نداشته باشد، آنگاه انسان‌ها می‌توانند از نظر جامعه‌شناختی و سیاسی به تصویری که چپ‌های رادیکال ترجیح می‌دهند، تبدیل شوند... بازآرایی جامعه بر پایه‌ی برابری‌طلبانه با برابری نتیجه برای همه»[48] - اساساً، آرمان‌شهری که مارکسیسم وعده داد و نتوانست آن را محقق کند. پیترسون استدلال می‌کند که البته، یک طبیعت مرکزی انسان وجود دارد و بهترین درک‌ها از آن طبیعت در سنت و اسطوره یافت می‌شود.

اولین کاربرد عمومی مهم پیترسون از درک‌های سیاسی‌اش در سیاست معاصر، در ویدیوی او در سال ۲۰۱۶، «استاد علیه صحت سیاسی» بود. این ویدیو دو نگرانی اصلی پست‌مدرن، یعنی جنسیت و نژاد را هدف قرار داد. او متعاقباً بر جنسیت که در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد، تمرکز کرد و بر زیست‌شناسی، طبیعت انسان و مناسب بودن سلسله‌مراتب‌های سنتی تأکید کرد. او توجه کمتری به نژاد داشته و هرگز معتقد نبوده است که سلسله‌مراتب‌های بیولوژیکی یا نژادی وجود دارند یا مناسب هستند. او در این زمینه با گنون و اوولا موافق است. او گاهی «برتری‌طلب سفیدپوست» نامیده شده است، اما این نادرست است.

موضع پیترسون در مورد نژاد این است که «امتیاز سفیدپوستان» وجود ندارد و اگرچه تبعیض وجود دارد، اما عموماً فرض می‌شود تا اینکه اثبات شود و انگیزه‌های کسانی که آن را محکوم می‌کنند، سیاسی و مشکوک است. آنچه به‌عنوان امتیاز سفیدپوستان شناسایی می‌شود، به گفته‌ی پیترسون، اغلب صرفاً امتیاز اکثریت است: یک عضو اکثریت چینی در چین به همان شیوه‌ای از آن سود می‌برد که یک عضو اکثریت سفیدپوست در کانادا. امتیاز سفیدپوستان ممکن است اغلب صرفاً امتیازی باشد که توسط ثروت اعطا می‌شود. شاید سیاه‌پوستان در دانشگاه تورنتو نسبت به تعدادشان در سرشماری، کمتر نمایندگی می‌شوند، اما این لزوماً به دلیل تبعیض نیست. پیترسون فکر می‌کند که توضیحات ممکن زیادی وجود دارد و نمایندگی گروه‌های مختلف دیگر در دانشگاه نیز با سرشماری مطابقت ندارد: تعداد نامتناسبی از آسیایی‌ها در دپارتمان ریاضیات وجود دارد و تعداد نامتناسبی از یهودیان در همه جا، «زیرا یهودیان تمایل دارند در رشته‌هایی که در آن‌ها مهارت فکری ارزش دارد، بیش از حد نمایندگی شوند».[49] درک مشکلات تجربه شده توسط کسانی که عضو اکثریت نیستند بر حسب نژاد، در واقع، نژادپرستانه است، زیرا «این به معنای نسبت دادن ویژگی‌های گروه به فرد است، گویی که گروه همگن است».[50]

انکار وجود امتیاز سفیدپوستان بخشی از یک پروژه‌ی سیاسی برای مخالفت با چیزی است که پیترسون آن را نفی چپ پست‌مدرن از درک‌های سنتی از طبیعت و جامعه‌ی انسان می‌بیند. پیترسون این کار را مستقیماً در ویدیوها و کتاب‌هایش انجام داده است و آمار بازدید و فروش نشان می‌دهد که او در این پروژه موفقیت‌هایی داشته است.

نتیجه‌گیری

کاربرد اولیه‌ی سنت‌گرایی در سیاست، کار رنه گنون در سطح نظری بود، هرچند خود او از نظر سیاسی فعال نبود. یولیوس اوولا قطعاً از نظر سیاسی فعال بود، که شاید باعث شده است نظریه‌های سیاسی او در نوری جدی‌تر دیده شوند. با این حال، توسعه‌ی سیاست سنت‌گرایانه توسط او، کمتر در سطح نظری و بیشتر در سطح کاربرد در شرایط سیاسی دو دوره‌ی بسیار متفاوت بود: ایتالیای فاشیست بین سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۴۵ و سپس ایتالیای آشفته‌ی پس از جنگ در دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰.

بنیان سیاست سنت‌گرایانه این ایده است که همان‌طور که یک سنت ازلی وجود داشت، زمانی یک جامعه‌ی سنتی نیز وجود داشت و کلید این جامعه‌ی سنتی در هندوئیسم، اگر نه دقیقاً در ودانتا، یافت می‌شود و آن، ایده‌ی کاست است. کاست بر حسب سلسله‌مراتب درک می‌شود و دو کاست بالاتر بر حسب اقتدار معنوی و قدرت دنیوی درک می‌شوند. گنون و اوولا بر سر رابطه‌ی دقیق بین این دو اختلاف‌نظر داشتند، به‌طوری که گنون رابطه‌ی سنتی را برتری اقتدار معنوی بر قدرت دنیوی می‌دید و اوولا رابطه‌ی سنتی را ترکیبی از اقتدار معنوی و قدرت دنیوی می‌دید. در هر دو مورد، اقتدار معنوی و دانش سنت، پایه‌های اساسی یک نظام سیاسی و اجتماعی سنتی هستند و قطعاً نه حاکمیت مردم که به‌عنوان مرحله‌ی نهایی در پسرفت کاست‌ها دیده می‌شود. جردن پیترسون نیز به وجود یک نظام اجتماعی سنتی که به شکل سلسله‌مراتبی سازماندهی شده است، اعتقاد دارد، هرچند هرگز از ایده‌ی کاست استفاده نکرده و اقتدار را نه با امر معنوی، بلکه با شایستگی و زیست‌شناسی یکی می‌داند.

مسئله‌ی نژاد که برای نازیسم بسیار مهم بود و همچنین برای برخی از بخش‌های راست رادیکال معاصر مهم است، برای گنون مهم نبود و او طرح گوبینو را به‌عنوان «یک توهم» رد می‌کرد. اوولا درباره‌ی نژاد می‌نوشت، اما بیشتر به دلیل اهمیت آن در دوران نازیسم، که او در یک مقطع آن را بخشی از شورش ضروری علیه دنیای

مدرن می‌دید، تا اینکه بخشی از اندیشه‌ی خود او باشد. اوولا به جای تأیید نژادپرستی نازی، گوبینو را نیز رد کرد و تلاش کرد نژاد را به زبان معنوی به جای بیولوژیکی بازفهمی کند. با این حال، او با وجود این، یهودستیز بود. پیترسون یک نژادپرست نیست، اما با ضدنژادپرستی که آن را چپ‌گرایی پست‌مدرن می‌بیند، مخالف است.

همان‌طور که سهم اصلی شوآن در سنت‌گرایی، پروژه‌ی دینی آن بود، سهم اصلی اوولا، پروژه‌ی سیاسی آن بود. این با رویکرد او به تحقق خود و با دو مسیری که شناسایی کرده بود، مطابقت داشت. مسیر جنگجو با ایده‌ی او از امپراتوری و با دوره‌ی فاشیست و نازی به‌خوبی مطابقت داشت، زیرا هم فاشیسم و هم نازیسم قدرت و مبارزه را آرمان‌پردازی می‌کردند. مسیر بعدی و شبه‌اگزیستانسیالیستی به وحدت با خود از طریق سرسپردگی به یک آرمان یا فعالیت، با دوره‌ی پس از جنگ و با فعالیت‌های گروه‌های رادیکال مانند *Ordine Nuovo* به‌خوبی مطابقت داشت. هر دو مسیر امروزه نیز محبوب هستند. با اوولا و *Ordine Nuovo*، پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی نیز تأثیر واقعی بر جامعه، به‌ویژه در ایتالیا، گذاشت. همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، توسعه‌ی بعدی پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی، تأثیر گسترده‌تری نیز داشت.



بخش سوم
Further projects
پروژه های تکمیلی

فصل ۱۰
هنر (Art)

اولین حوزه‌ای فراتر از حوزه‌های اصلی تحقق خود، دین و سیاست که فلسفه‌ی سنت‌گرایی در آن به کار گرفته شد، هنر بود. مسائل هنر و زیبایی‌شناسی تأثیر فوری و جهانی مسائل تحقق خود، دین و سیاست را بر زندگی ندارند، اما از پیش از افلاطون مورد بحث بوده‌اند. درک زیبایی شکلی از فهم انسانی است که هم از عقل و هم از وحی متمایز است، اما به نوعی در همان سطح آن دو منبع اصلی حقیقت قرار دارد و احتمالاً مستقل از آنهاست. بنابراین، زیبایی، هنر و درک آنها، صرف‌نظر از اهمیت عملی‌شان، مورد علاقه‌ی فیلسوفان بوده است. علاوه بر این، هنر کاربردهای عملی نیز دارد. هنر در دین نقش دارد و دین در هنر نقش دارد. هنر همچنین به تعریف چیستی فرهنگ و چیستی یک فرد فرهنگی کمک می‌کند.

بسیاری از سنت‌گرایان، از جمله گنون، علاقه‌ی چندانی به هنر یا زیبایی‌شناسی نداشتند. با این حال، دیگر سنت‌گرایان به آنها علاقه داشته‌اند و نظریه‌های سنت‌گرایانه‌ی هنر در حوزه‌ی نقد هنری، به‌ویژه در مورد هنر غیرغربی، هندی و اسلامی، که همواره تا حدودی در حاشیه‌ی درک‌های غالب غربی از هنر قرار داشته‌اند، تأثیرگذار بوده است. نظریه‌های سنت‌گرایانه‌ی هنر همچنین الهام‌بخش بخش بزرگی از آثار یک آهنگساز سنت‌گرا، سِر جان تاونر (Sir John Tavener)، یکی از تحسین‌شده‌ترین آهنگسازان انگلیسی قرن بیستم، بوده است.

چهره‌ی کلیدی در توسعه‌ی اولیه‌ی پروژه‌ی هنری سنت‌گرایی، آناندا کوماراسوامی (Ananda Coomaraswamy)، محقق انگلیسی-آمریکایی با تباری تا حدی سریلانکایی بود که نُه سال از گنون بزرگ‌تر بود. کوماراسوامی چهره‌ای برجسته در مطالعات اولیه‌ی غربی هنر هند بود و رویکرد او در این زمینه هنوز هم امروزه تأثیرگذار است. او گاهی در کنار گنون به‌عنوان یکی از بنیان‌گذاران مکتب سنت‌گرایی قرار می‌گیرد. او قطعاً همکار نزدیکی برای گنون بود و بسیاری از ایده‌های گنون را برای دادن پایه‌ای علمی‌تر در انتشارات متعدد دانشگاهی خود به کار گرفت، اما تأثیر او بر سنت‌گرایی عمدتاً در حوزه‌ی هنر بود.

پروژه‌ی هنری سنت‌گرایی سپس با سنت‌گرایان بعدی، از جمله در جشنواره‌ی سطح بالای «جهان اسلام» در لندن در سال ۱۹۷۶، و در کاربردهای بعدی در معماری، نقوش هندسی اسلامی و موسیقی ادامه یافت.

بحث‌های پیشین

یونانیان باستان به مسائل زیبایی‌شناسی علاقه داشتند و آنها را در دو دسته‌ی متمایز بررسی می‌کردند: زیبایی و هنر. بحث درباره‌ی آنچه زیربنای زیبایی طبیعی است، کانون مطالعات یونان باستان درباره‌ی ادراک بود. برای افلاطونیان، جای تعجب نیست که پاسخ در **مُثُل** (forms) نهفته بود. هرچه چیزی در جهان فیزیکی به کمال مثال خود نزدیک‌تر می‌شد، زیباتر بود. و خود زیبایی شاید یک مثال بود. در هر صورت، ادراک زیبایی نوعی یادآوری مُثُل بود و برای همه قابل‌دسترس بود، زیرا همه پیش از تولد، مُثُل را مستقیماً تجربه کرده‌اند. از آنجا که روح منشأ متعالی یا الهی دارد، می‌تواند آنچه را که زمانی می‌دانست، از جمله مُثُل را به یاد آورد.

اگرچه بحث‌های بعدی درباره‌ی زیبایی با بحث‌های مربوط به هنر ادغام شد، اما برای افلاطون این دو مسئله‌ی متفاوت بودند. افلاطون به هنر که آن را عمدتاً بر حسب شعر درک می‌کرد، مشکوک بود. نثر مستقیماً از طریق منطق خود قانع می‌کرد؛ شعر غیرمستقیم، صرف‌نظر از منطقش، قانع می‌کرد. این امر آن را خطرناک می‌ساخت، هرچند می‌توانست برای اهداف خوب و اخلاق نیز به کار رود. هنر همچنین مشکل‌ساز بود زیرا یک اثر هنری، بازنمایی غیرمستقیمی از یک مثال بود: یک سیب فیزیکی از قبل از مثال خود دور بود، اما نقاشی آن سیب حتی دورتر بود. امر مصنوعی به خوبی امر طبیعی نبود. یک راه‌حل برای این مشکل این بود که هنر مستقیماً از مُثُل تقلید کند.

تا قرون وسطی، این راه‌حل به‌طور گسترده پذیرفته شده بود: هنر باید نه از امر فیزیکی، بلکه از امر آرمانی، یعنی مثال یا «طبیعت»، آن‌طور که این اصطلاح در قرن دوازدهم در *Didascalicon* (دایرةالمعارف) بسیار محبوب الهی‌دان آلمانی، هیو سنت ویکتور، یک نوافلاطونی مسیحی، به کار می‌رفت، تقلید کند. بسیاری معتقد بودند که هنر دینی قرون وسطایی مستقیماً آموزش می‌دهد و دسترسی فوری به امر متعالی را به گونه‌ای فراهم می‌کند که استدلال‌های الهی‌دان یا واعظ نمی‌توانستند. در عصری که سواد در انحصار عده‌ی قلیلی بود، هنر دینی می‌توانست به مخاطبان گسترده‌تری نسبت به استدلال منطقی دست یابد. این دیدگاه برای مدت طولانی پایدار ماند.

در دوران رنسانس، نقاشی اروپا با پیشرفت‌های فنی در پرسپکتیو، رنگ روغن، نورپردازی و درک آناتومی متحول شد. نقاشی و مجسمه‌سازی رنسانس طبیعت‌گرایانه بود و هنر طبیعت‌گرایانه از هر نوع، تا پایان قرن نوزدهم در غرب غالب باقی ماند، زمانی که کمال فنی و پرداخت نئوکلاسیسیسم از نظر بسیاری خسته‌کننده و بی‌روح به نظر می‌رسید. سپس جستجو برای جایگزین‌هایی برای طبیعت‌گرایی، از طریق جنبش‌هایی مانند امپرسیونیسم، به «مربع سیاه» فوتوریست کازیمیر مالویچ و تا هنر مدرن امروزی ادامه یافت.

نظریه‌ی زیبایی‌شناسی پسارنسانس در چندین جهت توسعه یافت و به‌طور فزاینده‌ای مُثُل و درک‌های افلاطونی و نوافلاطونی را نادیده گرفت. در دوران روشنگری، زیبایی به‌طور فزاینده‌ای توسط بسیاری به‌عنوان

یک تجربه‌ی ذهنی درک می‌شد. آن تجربه دقیقاً چه بود؟ آیا زیبایی یک واکنش عاطفی را برمی‌انگیخت؟ یا یک فرآیند فکری وجود داشت؟ اگر یک فرآیند فکری وجود داشت، شاید هر ادراک جدید بر حسب ادراکات و درک‌های پیشین درک می‌شد و درک زیبایی و هنر ممکن بود به‌عنوان یک مهارت درک شود. این درک که توسط بسیاری به‌عنوان «سلیقه» (taste) درک می‌شد، لزوماً دارایی مشترک بشریت نبود. سلیقه‌ی خوب و سلیقه‌ی بد وجود داشت و سلیقه‌ی خوب ممکن بود آموخته شود و بنابراین به یک نشانه‌ی رتبه، نوعی از آنچه بعدها «سرمایه‌ی فرهنگی» نامیده می‌شد، تبدیل شد. یک فرد فرهنگی، یک خبره (connoisseur) بود و خبرگی به تعریف فرهنگ کمک می‌کرد. تمایزی بین **هنرهای زیبا** (fine arts) که با فرهنگ بالا مرتبط بود و **هنرهای تزئینی** (decorative arts) که هنوز مورد احترام بود اما با صنعتگر با جایگاه پایین‌تر به جای هنرمند با جایگاه بالاتر مرتبط بود، ایجاد شد. پیش از این، هنرهای زیبا و تزئینی از هم متمایز نبودند. برای یونانیان باستان، هر دو به یک اندازه **تخنه** (*techne*) – محصولات خلق‌شده – بودند.

بحث‌های مربوط به سلیقه به بحث‌هایی درباره‌ی استانداردها منجر شد و پیشنهادهای مختلفی درباره‌ی آنچه زیبایی را می‌سازد و هنر خوب را تعریف می‌کند، ارائه شد. هماهنگی، تعادل و ترکیبی از وحدت و تنوع مهم تلقی می‌شد. در نقاشی، این بحث‌ها به بحث‌هایی درباره‌ی سبک‌های مختلف تبدیل شد: نئوکلاسیسیسم، روکوکو یا رمانتیک. حوزه‌ی تاریخ هنر توسعه یافت و کارشناسان یاد گرفتند که آثار هنری را طبقه‌بندی کرده و توسعه‌ی تاریخی سبک‌ها را ردیابی کنند.

همه‌ی این بحث‌ها بر هنر کلاسیک و اروپایی متمرکز بودند، حتی اگر هنر غیراروپایی در قرن هفدهم، با توسعه‌ی تجارت با چین، در اروپا شناخته شد. سبک‌های چینی روزبه‌روز محبوب‌تر شدند و در طول قرن هجدهم به مد **شینوازری** (*chinoiserie*)، یعنی نسخه‌های اروپایی محصولات چینی، منجر شدند. سبک‌های چینی همچنین بر سبک‌های اروپایی تأثیر گذاشتند. روکوکو تحت تأثیر چین است، همان‌طور که در آثار نقاشانی مانند فرانسوا بوشه، که نقاشی‌هایش در اواسط قرن هجدهم بسیار مورد توجه بود، دیده می‌شود. با این حال، هنر واقعی چینی خارج از بحث‌های اروپایی باقی ماند: عموماً به‌عنوان تزئین به جای هنر زیبا با آن برخورد می‌شد. هنر هندی، اگرچه تقریباً به اندازه‌ی هنر چینی برای برخی اروپایی‌ها آشنا بود، اما هرگز به شیوه‌ی هنر چینی مد نشد و حتی در پایان قرن نوزدهم نیز به‌عنوان هنر زیبا دیده نمی‌شد. با قضاوت بر اساس استانداردهای زیبایی‌شناختی طبیعت‌گرایانه، آن برتری نداشت. با این حال، یک منتقد انگلیسی، ارنست هاول (Ernest Havell)، در دو اثر پیشگام که در سال‌های ۱۹۰۸ و ۱۹۱۱ منتشر شد، استدلال کرد که این‌ها استانداردهای اشتباهی برای قضاوت هستند: قصد هنرمندان هندی تقلید از طبیعت نبود، بلکه انتقال ایده‌ها بود.[1] هاول به درک نوافلاطونی از مُثُل و بازنمایی آنها ارجاع داد. او استدلال کرد که کلید درک هنر هندی، توسط وداها فراهم می‌شود.

قرن نوزدهم مسئله‌ی کاملاً جدیدی را با خود به همراه آورد: تولید صنعتی اقلام تزئینی مانند پارچه، چینی و کاغذ دیواری. تولید صنعتی از دو منظر مشکل‌ساز بود. شرایطی که کارگران صنعتی در آن کار و زندگی می‌کردند، بد بود و کیفیت زیبایی‌شناختی محصولات صنعتی نیز، هرچقدر هم که قیمت محصولات پایین بود، پایین بود. تولید صنعتی همچنین به‌سرعت جایگزین تولید artesanal می‌شد، به‌طوری که تکنیک‌ها و روش‌هایی که در طول قرن‌ها توسعه یافته بودند، در حال از بین رفتن بودند. این مسئله‌ای بود که جان راسکین به آن پرداخت. او فکر می‌کرد که کار کارخانه‌ای کارگر را از انسانیت تهی می‌کند و او را از انسان به ماشین تبدیل می‌کند. همچنین

چیزهایی تولید می‌کرد که در پرداخت خود کامل و یکنواخت بودند و به همین دلیل، از نظر زیبایی‌شناختی پست‌تر بودند: راسکین نوشت: «تفاوت بین روح لمس مردی که در حال ابداع است و مردی که از دستورالعمل‌ها اطاعت می‌کند، اغلب تمام تفاوت بین یک اثر هنری بزرگ و یک اثر هنری معمولی است».[2] کارگری که به یک ابزار انسانی تبدیل شده بود، صرفاً از دستورالعمل‌ها اطاعت می‌کرد. آزادی طراحی و همچنین ساخت، باید هم به خاطر خود کارگر و هم به خاطر آنچه تولید می‌شد، به او بازگردانده می‌شد.

یکی از کسانی که به فراخوان راسکین پاسخ داد، شاعر ویلیام موریس (William Morris) بود که نام او با **جنبش هنر و صنایع دستی** (Arts and Crafts movement) ارتباط نزدیکی دارد. شرکت موریس، مارشال، فاکنر و شرکا، که بعدها به سادگی موریس و شرکا نامیده شد، وحدت طراحی و تولید را بازگرداند و تمایز بین هنرهای زیبا و تزئینی را نادیده گرفت و صنعتگران از سال ۱۸۶۱ تا ۱۹۴۰ شیشه‌های رنگی، کاغذ دیواری، گلدوزی، ملیله‌دوزی، جواهرات و دیگر محصولات این‌چنینی را تولید می‌کردند. محصولات آن بسیار محبوب بودند و برخی از موفق‌ترین طرح‌های آن هنوز هم امروزه ساخته می‌شوند – هرچند نه با روش‌هایی که موریس تأیید می‌کرد. موریس همچنین چاپخانه‌ی کلمسکات را تأسیس کرد که نسخه‌های بسیار نفیسی، از جمله از چاسر و برخی از آثار راسکین، را چاپ می‌کرد.

دیدگاه‌های سنت‌گرایان اولیه

گنون، همان‌طور که دیده‌ایم، علاقه‌ی واقعی به هنر نداشت. با این حال، اوولا یک نقاش بااستعداد بود – نه درجه یک، اما یک شرکت‌کننده‌ی برجسته در جنبش **دادا** (Dada) پروتو-سوررئالیستی دهه‌های ۱۹۱۰ و ۱۹۲۰ او موضع پیش‌فرض سنت‌گرایانه را در مورد هنر بیان کرد که بازتابی از هیو سنت ویکتور بود: هنر به‌طور سنتی با امر متافیزیکی مرتبط بود و جدایی هنر از متافیزیک، جنبه‌ای از انحطاطی بود که مدرنیته نام داشت. حتی نقاشی غار کرومانیون «جدایی‌ناپذیری عنصر طبیعت‌گرایانه از یک نیت جادویی و نمادین» را نشان می‌داد؛ «رهایی عنصر صرفاً "زیبایی‌شناختی"، ذهنی و انسانی» از امر جادویی و نمادین، اساساً مدرن بود.[3] همین امر در مورد ادبیات نیز صادق بود: اسطوره، حماسه و افسانه‌ی سنتی به‌طور نمادین با امر متافیزیکی سروکار داشتند، در حالی که ادبیات مدرن صرفاً با «مشکلات احساسی، جنسی یا اجتماعی افراد بی‌اهمیت» به‌طور خسته‌کننده‌ای سروکار داشت.[4] علاوه بر این، اوولا بازتابی از راسکین بود و پیشنهاد می‌کرد که هنر و صنایع دستی در اصل یکی بودند، از جمله نه تنها نقاشان و بنّایان، بلکه همچنین بافندگان و حتی کشاورزان. اصناف قرون وسطایی، به‌ویژه آن‌هایی که با معماری و ساختمان‌سازی مرتبط بودند، آیینی بودند (اوولا در اینجا از ایده‌ی گنون درباره‌ی ورود صنفی پیروی می‌کرد). در مقابل، کارهای مدرن از هر نوع، یک «نظام برده‌داری معاصر» است که در آن مردم «محکوم به انجام کارهای سطحی، غیرشخصی و خودکار» هستند.[5]

در کتاب بعدی خود *Ride the Tiger* ، اوولا دوباره درباره‌ی هنرها بحث کرد و تنها سنت‌گرایی شد که تاکنون چیزی مطلوب درباره‌ی هنر مدرن گفته است. او از «فرمالیسم محض کمال بیانی» هنر قرن نوزدهم ابراز تأسف می‌کرد، اما عموماً جایگزین‌های آوانگارد را چندان بهتر نمی‌دید، زیرا در کل آنها «چیزی سازنده، دائمی یا پایدار به وجود نمی‌آورند». با این حال، گاهی «فضای آزادی آنارشیک یا انتزاعی آنها ممکن است در واقع ارزش رهایی‌بخشی داشته باشد، در تقابل با بخش بزرگی از هنر بورژوایی دیروز».[6] به نظر می‌رسد اوولا اعتقادات اولیه‌ی دادائیستی خود را کاملاً رها نکرده بود. برخی از دیدگاه‌هایی که او در *Ride the Tiger* توسعه

داد، علاقه‌ی بیشتری به هنرهای معاصر نسبت به آنچه از محکومیت اولیه‌ی او از آنها انتظار می‌رفت، نشان می‌داد، مانند زمانی که او درباره‌ی شباهت‌های بین استراوینسکی اولیه و جاز بحث می‌کرد.

کوماراسوامی

دیدگاه‌های سنت‌گرایانه درباره‌ی هنر بیش از همه توسط آناندا کوماراسوامی توسعه یافت که پیش از مواجهه با آثار گنون، از قبل یک موزه‌دار و محقق تثبیت‌شده بود، همان‌طور که اوولا پیش از مواجهه با آثار گنون، از قبل یک متفکر و کنشگر سیاسی تثبیت‌شده بود. کوماراسوامی از قبل دیدگاه‌های خود را، از جمله دیدگاه‌های پیرو حکمت خالده و ضدمدرن، مستقل از منابع سنت‌گرایانه توسعه داده بود، که یکی از دلایلی است که اندیشه‌ی او بعدها به‌راحتی با سنت‌گرایی گنون ادغام شد.

کوماراسوامی در انگلستان توسط مادر انگلیسی‌اش پس از مرگ پدر تامیل سریلانکایی‌اش، وکیل برجسته سِر موتو کوماراسوامی، زمانی که دو ساله بود، بزرگ شد. او در دانشگاه کالج لندن به‌عنوان یک کانی‌شناس آموزش دید، اما پس از بازگشت به کشور مادری خود، سریلانکا، بیشتر به هنر علاقه‌مند شد و در سال ۱۹۰۸ کتابی درباره‌ی *Mediaeval Sinhalese Art* را با چاپخانه‌ی اسکس هاوس، که پس از مرگ موریس به این نام تغییر نام داده بود، منتشر کرد. موریس و راسکین از اولین و مهم‌ترین تأثیرات بر کوماراسوامی بودند. او سپس مطالعه‌ی خود را فراتر از هنر سینهالی سریلانکا گسترش داد و *History of Indian and Indonesian*ی عظیم او در سال ۱۹۲۷ منتشر شد، زمانی که کوماراسوامی به‌عنوان نگهدارنده‌ی هنر هند و محمدی در موزه‌ی هنرهای زیبای بوستون، ماساچوست، منصوب شده بود. *The History of Indian and Indonesian Art* یک درک بنیادین از هنر آسیای جنوبی را ایجاد کرد که هنوز هم امروزه اهمیت دارد.

کوماراسوامی همچنین درباره‌ی پیشرفت و دین نوشت و دیدگاه‌هایی را در مورد هر دو موضوع توسعه داد که شبیه به دیدگاه‌های سنت‌گرایان بود. او به‌عنوان رئیس انجمن اصلاحات اجتماعی سیلان در سال ۱۹۰۸، از تأثیر مدرنیته بر روستای سریلانکا ابراز تأسف کرد. زمانی، «در این جامعه به هر مردی جایگاهی به‌طور خودکار با یک مجوز قانونی و دینی اختصاص داده می‌شد و انجام کارکرد خاص او هم وظیفه‌اش بود و هم افتخارش». این امر همکاری و همبستگی، «یک منافع مشترک بین مردان طبقات مختلف» را تولید کرده بود که همگی توسط «پیشرفت» به اصطلاح در حال نابودی بود.[7] «پیشرفت»، به‌ویژه اصلاحات ارضی، به درگیری اجتماعی، کاهش بهره‌وری و افزایش جرم و مستی منجر می‌شد. مقاله‌ی اولیه‌ی دیگری جهان‌شمولی را پیشنهاد می‌کند و یک رویکرد جهان‌شمول در *Buddha and the Gospel of Buddhism* او یافت می‌شود که بودیسم را بر حسب عرفان مسیحی توضیح می‌دهد.[8] این ممکن است از سوامی ویوکاناندا، هندویی که هندوئیسم را به زبان جهان‌شمول در پارلمان ادیان جهان در شیکاگو در سال ۱۸۹۳ ارائه داد، نشأت گرفته باشد، زیرا کوماراسوامی یکی از پیروان برجسته‌ی انگلیسی ویوکاناندا، مارگارت نوبل (که با نام خواهر نیودیتا نیز شناخته می‌شود) را می‌شناخت و تحسین می‌کرد.

چنین دیدگاه‌هایی زمانی که کوماراسوامی با آثار گنون و همکارانش آشنا شد، به‌خوبی با سنت‌گرایی مطابقت داشت. به همان شیوه‌ای که گنون وحدت متافیزیک سنتی را نشان داد، شوآن سپس برای وحدت متعالی دین استدلال کرد، کوماراسوامی نیز برای وحدت متعالی هنر سنتی، از جمله هم هنر غیرغربی و هم هنر پیشارنسانس

غربی، استدلال کرد. او طرح سنت‌گرایانه‌ای را که رنسانس را به‌عنوان نقطه‌ی انحطاط به جای پیشرفت می‌دید، پذیرفت، هرچند بر کالی‌یوگا تأکید نمی‌کرد. او همچنین نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته را با نقدی از هم هنر معاصر غربی و هم درک‌های معاصر غربی از هنر غیرغربی و پیشارنسانس، و با نقدی از تولید صنعتی که از راسکین پیروی می‌کرد، ادغام کرد.

نقطه‌ی شروع کوماراسوامی همان نقطه‌ی شروع هاول بود و شباهت‌هایی با اوولا داشت: درک افلاطونی از زیبایی به‌عنوان بازتاب‌دهنده‌ی کمال مثال، و درک کارکرد هنر به‌عنوان آشکار کردن آن مثال، نه هوس‌های هنرمند. کوماراسوامی تأکید کرد: «هنر تقلیدی از طبیعت چیزهاست، نه از ظواهر آنها».[9] او نیز تمایز بین هنرهای زیبا و کاربردی را رد کرد و اصرار داشت که یک نجار یا یک کشاورز به همان اندازه که یک نقاش هنرمند است، هنرمند است. «هنر» در مهارت اجرا نهفته بود، نه در محصول. به همین دلیل، کوماراسوامی خود اصطلاح «زیبایی‌شناختی» را که به تجربه‌ی ذهنی امر سطحی اشاره داشت و هم احساسی و هم مادی‌گرا بود، رد می‌کرد، «زیرا *aisthesis* احساس است و ماده چیزی است که می‌توان حس کرد».[10] آنچه برای گنون اهمیت داشت، امر فکری در متافیزیک بود، نه امر احساسی در دین، و آنچه برای کوماراسوامی اهمیت داشت، امر فکری در هنر بود، نه امر احساسی در زیبایی‌شناسی.

هنر نه تنها مثال، بلکه نمادگرایی و در نتیجه متافیزیک را نیز منعکس می‌کرد، هرچند کوماراسوامی از این اصطلاح استفاده نمی‌کرد – او تا حد امکان از واژگان فنی سنت‌گرایان اجتناب می‌کرد و به جای آن از اصطلاحات معادلی استفاده می‌کرد که برای اکثر خوانندگان از قبل آشنا بودند. و متافیزیک، البته، چیزی بود که واقعاً اهمیت داشت، نه سبک‌هایی که تاریخ هنر آن‌قدر به آن‌ها می‌پرداخت، که در واقع «تصادف و به هیچ وجه جوهر هنر نبودند».[11] کوماراسوامی نوشت که به جای نشان دادن توسعه‌ی سبک‌ها به شیوه‌ی استاندارد در یک نمایشگاه، ترجیح می‌دهد:

> یک بازنمایی مصری از دروازه‌ی خورشید که توسط خود خورشید محافظت می‌شود و پیکره‌ی پانتوکراتور در چشم‌خانه‌ی یک گنبد بیزانسی را کنار هم قرار دهد و توضیح دهد که این درهایی که فرد با آنها از جهان خارج می‌شود، همان سوراخ سقفی است که یک سرخپوست آمریکایی با آن وارد یا از هوگان خود خارج می‌شود، همان سوراخ مرکز یک *pi* چینی، همان *yurt* یورت یک شمن سیبری و همان سقف بالای محراب ژوپیتر ترمینوس است.[12]

او هرگز این کار را در موزه‌ی هنرهای زیبا که در آن زمان از سمت موزه‌داری به یک بورسیه‌ی تحقیقاتی منتقل شده بود، انجام نداد، اما پیشنهاد او برای یک رویکرد کاملاً متفاوت به موزه‌داری همچنان قابل‌توجه بود و تأثیراتی نیز داشته است.

متافیزیک خود کوماراسوامی نه تنها از آدوایتا ودانتا، بلکه از خوانش گسترده‌تری از متون هندو و فلسفه‌ی باستانی و قرون وسطای غربی نیز بهره می‌برد، که یکی از راه‌های مهمی است که او از هاول که هیچ برداشت قابل‌مقایسه‌ای از سنت نداشت، متمایز می‌شود. کتاب کوماراسوامی درباره‌ی *The Transformation of Nature in Art* ، احتمالاً اثر اصلی او در آخرین مرحله‌ی سنت‌گرایانه‌اش، عارف نوافلاطونی آلمانی، مایستر اکهارت را به‌عنوان نقطه‌ی عزیمت برای مقایسه‌ی هنر «آسیایی» (هندی و چینی) و «غربی» (قرون وسطایی) در نظر گرفت.[13] بنابراین، ارجاعات او با ارجاعات گنون یکی نبود و اصطلاحات «جاودانه»، «ازلی» و «باطنی» تنها به‌ندرت استفاده می‌شدند، اما برداشت کلی همان بود. سنت‌گرایی او واضح‌تر از همه در یکی از

آخرین آثارش، *Why Exhibit Works of Art*، که بعدها با عنوان *Christian and Oriental Philosophy of Art* بازنشر شد، قابل‌مشاهده است. این کتاب مقالات مختلفی را که بین سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۴۱ منتشر شده بودند، گردآوری می‌کرد که برخی از آن‌ها صریحاً به **فلسفه‌ی جاویدان** (*philosophia perennis*) ارجاع می‌دهند.

برای کوماراسوامی، رنسانس نقطه‌ای بود که هنر غرب در آن رو به زوال گذاشت و از کارکرد مناسب خود یعنی آشکار کردن مُثُل و انتقال متافیزیک، دور شد. در عوض، آنچه مهم شد، شخصیت هنرمند و اصالت ادعایی اثر بود. کوماراسوامی این را با ارجاع به هنر مسیحی نشان داد که او آن را از نمادگرایی انتزاعی (یک صلیب) به تصویرسازی افراد (یک صحنه‌ی تصلیب قرون وسطایی) حرکت کرده می‌دید، هرچند به‌عنوان «یک صورت و نه یک پیکرنگاری» و بنابراین هنوز هم مطابق با هدف واقعی هنر بود. سپس، با رنسانس، «صورت احساساتی می‌شود... نوع کاملاً انسانی می‌شود و جایی که ما با شکل بشریت به‌عنوان یک بازنمایی قیاسی از ایده‌ی خدا آغاز کردیم، با پرتره‌ی معشوقه‌ی هنرمند که در نقش مدونا ظاهر می‌شود و بازنمایی یک نوزاد بیش از حد انسانی به پایان می‌رسانیم».[14]

هنر انتزاعی معاصر بهتر نبود. برخی آن را با هنر «ابتدایی» سنتی مقایسه می‌کردند، اما در واقع شباهت صرفاً سطحی بود، زیرا زمانی که هنر انتزاعی معاصر از نمادگرایی استفاده می‌کرد، نمادگرایی سنتی نبود. هنرمندان فردی «نمادگرایی‌های شخصی» خود را بر اساس «تداعی‌های خصوصی» می‌ساختند و نتیجه این بود که «هر هنرمند انتزاعی باید به‌طور فردی "توضیح داده شود": هنر، انتقال‌دهنده‌ی ایده‌ها نیست، بلکه مانند بقیه‌ی هنر معاصر، تنها برای برانگیختن واکنش‌ها خدمت می‌کند».[15]

همان‌طور که هنر معاصر نمایانگر انحطاط بود، نقد هنری معاصر نیز چنین بود، به‌ویژه وقتی به هنر غیرغربی و پیشارنسانس می‌رسید. کوماراسوامی احساس می‌کرد که دو رویکرد حاکم بود که هر دو به یک اندازه گمراه‌کننده بودند. یکی به روایت پیشرفت تکیه می‌کرد و دستاوردهای پرسپکتیو و دانش آناتومی را جشن می‌گرفت و هنر پیشارنسانس و غیرغربی را به دلیل نداشتن این دستاوردهای فنی، پست‌تر می‌دید. آنچه این رویکرد نتوانست درک کند این بود که اگرچه پرسپکتیو و آناتومی در به تصویر کشیدن ظاهر مفید بودند، اما هنر در واقع درباره‌ی ظاهر نبود - یا نباید باشد. هنرمندانی که بر حقیقت و معنا به جای ظاهر تمرکز کرده بودند، در واقع برتر بودند، نه پست‌تر. رویکرد دیگر نقد هنری معاصر، به نظر کوماراسوامی، تمرکز بر کیفیت‌های زیبایی‌شناختی هنر باستانی و ابتدایی بود - بر ظاهر آن، نه بر معنایش. باز هم، این نکته را از دست می‌داد. «اگر ما از آنچه "تهی بودن" بیان یک بودا می‌نامیم، آشفته می‌شویم، آیا نباید به یاد داشته باشیم که او به‌عنوان چشم در جهان، تماشاگر بی‌تفاوت چیزها آن‌گونه که واقعاً هستند، در نظر گرفته می‌شود و بی‌ادبانه بود که به او ویژگی‌هایی داده شود که توسط کنجکاوی یا شور انسانی شکل گرفته‌اند؟»[16]

درک‌های معاصر همچنین هنر را از کاربرد و هنر را از تولید جدا کرده بودند: «ساخت "هنر" در استودیوها همراه با یک "ساخت" بی‌هنر در کارخانه‌ها، نمایانگر تقلیل استاندارد زندگی به سطوح مادون انسانی است».[17] کوماراسوامی همچنین از نقد اجتماعی راسکین پیروی می‌کرد: «به سختی می‌توان محکومیت قوی‌تری برای نظم اجتماعی کنونی یافت تا در این واقعیت که مرد در حال کار دیگر کاری را که بیش از همه دوست دارد، انجام نمی‌دهد، بلکه کاری را که باید انجام می‌دهد و در این باور عمومی که یک مرد تنها زمانی می‌تواند واقعاً خوشحال

باشد که "فرار کند" و در حال بازی باشد».[18] بنابراین، کوماراسوامی هنر و زندگی را به شیوه‌ای که هاول انجام نداده بود، به هم متصل کرد.

ترکیب سنت‌گرایی کوماراسوامی با درک‌های پیشین، مهم‌تر از همه آن‌هایی که به راسکین و پیش از او به افلاطون بازمی‌گشتند، راه جدیدی برای دیدن هنر غیرغربی و قرون وسطایی ایجاد کرد. این در غربی که از هنر طبیعت‌گرایانه خسته شده بود، به‌خوبی مورد استقبال قرار گرفت. کوماراسوامی و هاول اکنون به‌عنوان بنیان‌گذاران تحقیقات معاصر غربی در هنر هند دیده می‌شوند. کوماراسوامی یک موزه‌دار و محقق بود، نه یک هنرمند عملی، و بنابراین هرگز تلاش نکرد دیدگاه‌های خود را به عمل درآورد. همان‌طور که خواهیم دید، کاربرد سنت‌گرایی توسط او در هنر، توسط دیگر سنت‌گرایان، به‌ویژه شوآن و یک همکار و پیرو سوئیسی شوآن، تیتوس بورکهارت، پسر مجسمه‌ساز نئوکلاسیک کارل بورکهارت (که آثار عظیمش چندین سایت برجسته در بازل را اشغال کرده است)، بیشتر توسعه و به کار گرفته شد. بنابراین، پروژه‌ی کوماراسوامی موفق بود و باقی مانده است.

دیدگاه‌های سنت‌گرایان متأخر

مانند اوولا و کوماراسوامی، فریتیوف شوآن نیز بر رابطه‌ی بین هنر واقعی و امر متعالی تأکید می‌کرد، اما بدون اینکه به‌طور آشکار به افلاطون‌گرایی وابسته باشد. به‌طور گیج‌کننده‌ای، او حتی اصطلاح «صورت» را به معنای استاندارد و غیرافلاطونی آن به کار می‌برد. او استدلال می‌کرد که «صورت» هنری (که منظور او یک اثر هنری بود)، «به‌طور نمادین، با... عقل مطابقت دارد»[19] و چنین صورت‌هایی (آثاری) «تنها به صورت ثانویه کار دست انسان هستند؛ آنها پیش و بیش از هر چیز از همان منبع فراانسانی نشأت می‌گیرند که تمام سنت از آن نشأت می‌گیرد».[20]

شوآن تمایز روشنی بین هنر «مقدس» و «نامقدس» (profane) ایجاد کرد، تمایزی که تقریباً با تمایز بین سنتی و مدرن مطابقت داشت، اگرچه هنر سنتی گاهی می‌توانست عمدتاً نامقدس باشد و هنر مدرن گاهی می‌توانست تلاش کند مقدس باشد، معمولاً با موفقیت اندک. در حالی که هنر مقدس سنتی «توسط معنویت تعیین، روشن و هدایت می‌شد»، هنر نامقدس مدرن «تنها نیازمند یک کپی‌برداری سطحی از طبیعت است. طبیعت‌گرایی با رسیدن به حد نهایی ابتذال خود، ناگزیر هیولاهای سوررئالیسم را به وجود آورد».[21] تلاش‌های مدرن برای هنر مقدس گاهی آن‌قدر بد بودند که تأثیرشان در واقع در «ریاکاری بی‌مزه»شان ضددینی بود. «آنچه قرار بود تقوا را در مؤمن برانگیزد... برای تأیید بی‌ایمانان در بی‌ایمانی‌شان خدمت می‌کند».[22] شوآن در اینجا احتمالاً به پیکره‌های گچی تولید انبوه قدیسان که زمانی در کشورهای کاتولیک محبوب بودند و توسط برخی ارزش‌گذاری می‌شدند اما توسط دیگران مورد تمسخر قرار می‌گرفتند، فکر می‌کرد. در مقابل، هنر مقدس سنتی «مستقیم‌ترین وسیله‌ی عمل» باطن‌گرایی بود، زیرا آثار هنر مقدس «به‌عنوان حاملان آموزه‌ی دینی کامل عمل می‌کنند و... به لطف نمادگرایی‌شان، این آموزه را به زبانی که هم فوری و هم جهانی است، ترجمه می‌کنند».[23] جهان‌شمولی نمادگرایی هنر مقدس به این معناست که می‌تواند هم حقایق متافیزیکی را به نخبه‌ی معنوی و هم «نگرش‌های روان‌شناختی قابل‌دسترس برای همه‌ی انسان‌ها» را منتقل کند.[24] این چیزی است که هنر مقدس را بسیار مهم می‌سازد.

به‌عنوان نمونه‌هایی از هنر مقدس، شوآن به کلیساهای جامع قرون وسطایی (که او آنها را بهره‌مند از ورود صنفی، به پیروی از گنون و اوولا، می‌دید) و شمایل‌های مریم عذرا اشاره کرد. شوآن استدلال می‌کند که یک شمایل بیزانسی از مریم عذرا «به حقیقت مریم نزدیک‌تر» از یک نقاشی اروپای غربی پسارنسانس است، زیرا «یک تصویر طبیعت‌گرایانه... لزوماً همیشه تصویر زن دیگری است».[25] نکته همان نکته‌ی کوماراسوامی است، بدون اینکه معشوقه‌ی هنرمند را وارد بحث کند. در مقابل، شمایل «تقدس یا واقعیت درونی مریم و در نتیجه، واقعیت جهانی را که خود مریم بیانی از آن است، منتقل می‌کند: با پیشنهاد هم یک تجربه‌ی تأملی و هم یک حقیقت متافیزیکی، شمایل به یک پشتیبان خردورزی تبدیل می‌شود، در حالی که یک تصویر طبیعت‌گرایانه... تنها این واقعیت را که مریم یک زن بود، منتقل می‌کند».[26]

شوآن، برخلاف اوولا و کوماراسوامی، اصطلاح «زیبایی‌شناختی» را کاملاً رد نمی‌کرد و کسانی را که فکر می‌کردند زیبایی‌شناختی بی‌اهمیت است، مانند برخی مدرنیست‌ها، محصول انحطاط مدرنیته می‌دید. بلکه، او درک زیبایی‌شناختی را در جایگاه ثانویه قرار داد، برای مثال، فقدان ظاهری «تشخیص زیبایی‌شناختی» در مردمان شرقی را هنگام مواجهه با محصولات مدرنیته‌ی غربی، بر حسب تفاوت بین اشکال هنری غربی و غیرغربی توضیح داد.

شوآن، برخلاف کوماراسوامی، خود به‌عنوان یک نقاش فعال بود. نقاشی‌های او از مریم عذرا و صحنه‌های بومیان آمریکا توسط پیروانش به‌عنوان شمایل ارزش‌گذاری می‌شوند، اما توسط دیگران چندان مورد تقدیر قرار نمی‌گیرند. پیشنهاد شده است که آنها، شاید ناخودآگاه، از پل گوگن الهام گرفته‌اند. مقایسه‌ی نقاشی‌های شوآن با نقاشی‌های گوگن، شباهت را آشکار می‌سازد و همچنین آشکار می‌سازد که آثار گوگن، صرف‌نظر از زیبایی‌شناسی فرد، بسیار بهتر هستند.

تیتوس بورکهارت

فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایانه توسط تیتوس بورکهارت (Titus Burckhardt) بیشتر توسعه یافت که استدلال می‌کرد هنر مقدس همه‌ی ادیان، حقیقت متافیزیکی را منعکس می‌کند و به آن دسترسی می‌دهد. او نشان داد که نه تنها دین، بلکه هنر مقدس نیز راهی برای نزدیک شدن به متافیزیک باطنی است. او استدلال کرد: «مطالعه‌ی هنر اسلامی، یا هر هنر مقدس دیگری، می‌تواند... به درکی کم‌وبیش عمیق از واقعیت‌های معنوی که در ریشه‌ی یک جهان کیهانی و انسانی کامل قرار دارند، منجر شود».[27] او در این زمینه از کوماراسوامی پیروی می‌کرد، اما نکته را صریح‌تر و نظام‌مندتر بیان می‌کرد.

بورکهارت جایگاه ویژه‌ای به هنر اسلامی داد. استدلال شده است که او برای هنر اسلامی همان کاری را کرد که کوماراسوامی برای هنر هندی کرده بود، یعنی آن را به درون قانون هنری آن‌گونه که در غرب درک می‌شود، آورد. با این حال، تأثیر کوماراسوامی بیشتر از بورکهارت بود، بخشی به این دلیل که زودتر بود - او آثار اصلی خود را در دهه‌ی ۱۹۲۰ می‌نوشت، در حالی که Art of Islam: Language and Meaning بورکهارت تا سال ۱۹۷۶ منتشر نشد، زمانی که بسیاری دیگر درباره‌ی هنر اسلامی نوشته بودند.

فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایانه‌ی بورکهارت واضح‌تر از همه در کتابش *Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods* ، که اولین بار در سال ۱۹۵۸ به زبان فرانسه منتشر شد، بیان شده است.[28] در این اثر، او درک تثبیت‌شده‌ی سنت‌گرایانه از هنر را گسترش داد و سپس یک بررسی نظام‌مند از هنر مقدس هندو، مسیحی، اسلامی، تائوئیستی و بودایی ارائه داد و بر کیهان‌شناسی مشترک آنها تأکید کرد و نشان داد که چگونه، با وجود اینکه همگی «بازتاب‌دهنده‌ی دیدگاه معنوی مشخصه‌ی یک دین خاص» هستند، همگی نیز در نهایت، بیانگر «کمال حقیقت و فیض الهی» هستند.[29] همان‌طور که هر سنت وحی الهی خود را دارد اما همگی یک جوهر الهی واحد دارند، هر سنت نیز هنر مقدس خود را دارد. در مقابل، «فردگرایی مدرن، به جز چند اثر نابغه که با این حال از نظر معنوی بی‌ثمرند، تمام زشتی - زشتی بی‌پایان و ناامیدکننده‌ی - اشکالی را که "زندگی عادی" زمان ما را فرا گرفته‌اند، تولید کرده است».[30]

در *Sacred Art in East and West* ، تمرکز بورکهارت بر معماری بود: معابد هندو، کلیساهای جامع مسیحی، مساجد اسلامی. معبد هندو پناهگاهی برای روح الهی است و محراب یک «میراث ازلی» است. محراب هندو را می‌توان با کمک آیین‌های اوگلالا لاکوتا در آمریکای شمالی درک کرد - بورکهارت در اینجا از علایق شوآن پیروی می‌کند. دروازه‌ی یک کلیسای جامع مسیحی از یک در و یک طاقچه تشکیل شده است و طاقچه جهانی است و در مسجد نیز یافت می‌شود. اما در حالی که کانون عبادت مسیحی، کلام متجسد و آیین عشای ربانی است، کانون عبادت اسلامی خارج از مسجد، دوردست - یعنی کعبه است که مسلمانان در همه جای جهان به سوی آن نماز می‌خوانند. «آگاهی یک مسلمان از حضور الهی بر اساس احساس بی‌کرانگی است؛ او هرگونه عینیت‌بخشی به امر الهی را رد می‌کند، جز آنکه به شکل فضای بی‌کران به او عرضه شود».[31] این با ارتباط باستانی اسلام با کوچ‌نشینی و فضاهای خالی بیابان مطابقت دارد. بورکهارت نوشت: «حس شدید شکنندگی جهان، ایجاز اندیشه و عمل و نبوغ در ریتم، ویژگی‌های کوچ‌نشینی هستند».[32] قطعاً درست است که یک مسلمان در نماز به سوی کعبه روی می‌آورد و در حالی که بیش از هزار سال از زمانی که بخش قابل‌توجهی از مسلمانان کوچ‌نشین بودند، می‌گذرد، پیشنهاد بورکهارت بی‌شک نیروی شاعرانه‌ای دارد. او همچنین استدلال می‌کرد که هنر اسلامی نه تنها با حس ریتم کوچ‌نشینی، بلکه با «نبوغ هندسی که... مستقیماً از نوع گمانه‌زنی مورد علاقه‌ی اسلام که "انتزاعی" و نه "اسطوره‌ای" است، نشأت می‌گیرد» نیز مشخص می‌شود.[33] باز هم، چه درست باشد چه نباشد که اسلام را از اسطوره‌شناسی دور کنیم (و داستان‌های زیادی در قرآن وجود دارد که به‌راحتی می‌توان آنها را اسطوره‌ای درک کرد)، ایده‌ی بورکهارت زیبایی شاعرانه‌ی خاصی دارد و نقش برجسته‌ای را که تزئینات هندسی در واقع در هنر اسلامی - یا اگر تمایز را بپذیریم، صنایع دستی اسلامی - ایفا کرده‌اند، توضیح می‌دهد.

بورکهارت دو مشکلی را که سنت‌گرایان پیشین با آنها دست‌وپنجه نرم کرده بودند، حل کرد: جایگاه اصالت و نبوغ در هنر و مسئله‌ی کیفیت ظاهری هنر رنسانس. گرایش عمومی سنت‌گرایان پیش از بورکهارت، رد کردن درک اصالت و نبوغ به‌عنوان یک توهم مدرنیستی بود که قابل‌مقایسه با شور و شوق‌های مدرن اشتباه برای پیشرفت و فردگرایی بود. بورکهارت در این مورد مصالحه کرد و استدلال کرد که «هیچ اثری وجود ندارد که سنتی باشد... که بیانگر حس شادی خلاقانه‌ی خاصی از روح نباشد».[34] بنابراین، خلاقیت بازگشته است، اگرچه در جایگاه فرعی. به همین ترتیب، گرایش عمومی، رد کردن کامل هنر رنسانس بود. مسئله در اینجا این است که واقعاً دشوار است به شاهکارهای رنسانس نگاه کرد و نتیجه گرفت که آنها کاملاً بی‌ارزش هستند. بورکهارت نبوغ نقاشان و مجسمه‌سازان رنسانس را انکار نمی‌کرد و می‌پذیرفت که «مانند ترکیدن یک سد،

رنسانس آبشاری از نیروهای خلاق را تولید کرد». با این حال، اینها در نهایت «وحدت و نیروی خود را از دست دادند».[35] این اجتناب‌ناپذیر بود، زیرا «هنر رنسانس عقل‌گرایانه است - این در استفاده‌ی آن از پرسپکتیو و در نظریه‌ی معماری آن بیان می‌شود - [اما] همزمان شورانگیز است، شور آن... به منزله‌ی تأیید عمومی من (ego) است».[36] هنرمندان می‌توانند «بی‌نهایت را در یک شکل نسبتاً ساده جستجو کنند» یا «بی‌نهایت را در غنای ظاهری تنوع و تغییر جستجو کنند، هرچند باید در نهایت به پراکندگی و فرسودگی منجر شود».[37]

در *Art of Islam* ، بورکهارت مخاطبان عمومی‌تری را مورد خطاب قرار داد، زیرا او در ارتباط با جشنواره‌ی جهان اسلام، یک سری نمایشگاه‌ها و رویدادهای سطح بالا در لندن در سال ۱۹۷۶ که عمدتاً توسط پیروان شوآن ترتیب داده شده بود و با حمایت سخاوتمندانه، به‌ویژه از امارات متحده عربی که در آن زمان تازه ثروتمند شده بود، ممکن شده بود، می‌نوشت. *Art of Islam* تقریباً به همان اندازه که مقدمه‌ای بر اسلام است، مقدمه‌ای بر هنر اسلامی نیز هست و بخش بزرگی از کتاب به ارائه و توصیف نقاط اوج معماری، خوشنویسی، اسلیمی‌ها و حتی لباس اسلامی اختصاص دارد. این کتاب هم از تاریخ هنر استاندارد و هم از نتایج *Sacred Art in East and West* بهره می‌برد. از یک سو، هنر اسلامی سبک‌های بسیار متفاوتی دارد، اما از سوی دیگر، همگی بازتابی از «تنوع در وحدت، یا وحدت در تنوع» هستند.[38]

در نهایت، سنت زیبا و متعالی است و اسلام سنتی و زیباست. مدرنیته زشت است و اسلام از مدرنیته یا زشتی آشفته نیست، مگر زمانی که اینها توسط غرب معرفی شده باشند. زمانی، حتی در غرب، «هر هنرمندی که یک شیء را تولید می‌کرد، "صنعتگر" نامیده می‌شد و هر رشته‌ای که نه تنها دانش نظری بلکه توانایی عملی نیز می‌طلبید، یک "هنر" بود. این در مورد جهان اسلام نیز صادق است، هرجا که – و چنین مکان‌هایی روزبه‌روز کمیاب‌تر می‌شوند – هیچ نفوذ غربی وجود نداشته باشد».[39] گاهی بورکهارت کمی فراتر از آنچه ممکن است توجیه‌پذیر به نظر برسد، می‌رفت، مانند زمانی که اصرار می‌کرد که «قرابت بین هنر و تأمل در بسیاری از شهرهای اسلامی به اندازه‌ای قوی است که ورود به یک شرکت صنفی با پیوستن به یک وابستگی معنوی که از طریق "علی" به پیامبر بازمی‌گردد، همزمان است».[40] در قرن هجدهم درست بود که بسیاری از اصناف تجاری با طریقت‌های صوفی جفت بودند، ترتیبی که یادآور ورود صنفی گنون است، اما تا سال ۱۹۷۶ این دیگر مدت‌ها بود که چنین نبود.

Art of Islam ، مانند خود جشنواره‌ی جهان اسلام، از بسیاری جهات به اهداف حامیان مالی خود دست یافت و تمدن اسلامی را به مخاطبان بریتانیایی و غربی به شیوه‌ای بسیار مثبت و همچنین معنادار ارائه داد – اسلام به همان اندازه که رنسانس یک دستاورد فرهنگی بود، اگر نه بیشتر. بنابراین، این پروژه بر اساس معیارهای خود موفق بود. با این حال، همان‌طور که از آن زمان به بعد اشاره شده است، این ارائه همچنین مشکل‌ساز بود، زیرا جهان اسلام را قاطعانه در گذشته قرار می‌داد. عکس‌های *Art of Islam* زیبا هستند، اما مسلمانانی که در آنها ظاهر می‌شوند، سوار بر الاغ هستند، نه در حال رانندگی با اتومبیل. اسلام و هنر اسلامی هر دو جاودانه و در نتیجه، ذات‌مند می‌شوند، درکی که مسلمانان معاصر و محققان اسلام با آن مبارزه می‌کنند. اسلام، در واقعیت، جاودانه نیست، بلکه زنده و در حال تغییر است و کاملاً در دنیای مدرن راحت است، نه یک یادگار از گذشته.

پس از بورکهارت، سه نماینده‌ی اصلی فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایی، معمار ایرانی-آمریکایی نادر اردلان، محقق هنر انگلیسی کیت کریچلو، و آهنگساز انگلیسی سِر جان تاونر بودند. آنها به ترتیب معماری، نقوش هندسی اسلامی و موسیقی را به پروژه‌ی هنری سنت‌گرایی آوردند.

معماری اردلان

نادر اردلان (Nader Ardalan) در کتاب خود *The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture*، که با یک سنت‌گرای ایرانی-آمریکایی دیگر به نام لاله بختیار هم‌نویسی شده بود، درک سنت‌گرایانه از هنر را به دورترین نتیجه‌ی خود رساند. او استدلال می‌کرد که نه تنها هنرها و صنایع دستی و معماری سنتی به حقیقت متافیزیکی دسترسی می‌دهند، بلکه همه‌ی انواع فضا، شکل، سطح، رنگ و ماده، به‌ویژه در معماری مقدس و خانگی و در شهرسازی، و همچنین در پرده‌ها، خوشنویسی، منبت‌کاری، کاشی‌کاری، فرش‌ها و حتی طبیعت نیز چنین می‌کنند. بررسی در *The Sense of Unity* حتی جامع‌تر از *Art of Islam* بورکهارت است، اما با ایران و ایرانیان سروکار دارد، نه کل اسلام، و گاهی نیز با ایران پیشااسلامی.

با این حال، این بررسی، فرعی بر هدف اصلی اردلان است که ساختن یک نظام کلی از معناست. «از طریق معانی کیفی فضا، ماده و همه‌ی اشیاء یا پدیده‌های درک‌شده است که دانش عینی و زیبایی‌شناسی انسان سنتی توسعه می‌یابد. این چیزها مستقل از فرد هستند و فراتر از درک یا رد ذهنی او قرار دارند».[41] بنابراین، اردلان با درک قرون وسطای اروپا از اینکه هنر مقدس مستقیماً آموزش می‌دهد، موافق است، اما این را به هنر مقدس محدود نمی‌کند. این در مورد یک خانه‌ی معمولی نیز صدق می‌کند. «کف‌های فرش‌شده... جایگاه آرامش فیزیکی انسان سنتی را فراهم می‌کنند. این انسان که در فضای ذاتی خود نشسته است، از مبلمان و اشیاء اضافی که ممکن است درک کامل او از ارزش‌های قوی و کیفی فرش، باغ و فضای مثبت اتاق را پیچیده کنند، تهی است».[42] شهر اهمیت ویژه‌ای دارد: «در جهان‌بینی منظم جامعه‌ی سنتی، انسان بین برداشت کیهانی خود از جهان و دیدگاه خردکیهانی خود از خود حرکت می‌کند. مفهوم او از "شهر" در میانه‌ی این دو قطب قرار دارد و اصول نمادین هر دو دیدگاه را در بر می‌گیرد».[43] *The Sense of Unity* بیشتر شرحی از نظام کلی اردلان است تا اثباتی دقیق از اصالت سنتی آن، هرچند او به تناسب از ابن عربی و دیگر صوفیان نقل‌قول می‌کند. در واقع، نظام اردلان احتمالاً به‌طور محکمی بر منابع تاریخی استوار نیست. اما بسیاری از خوانندگانش را، به‌ویژه در ایران، مجذوب خود کرده است.

علاوه‌بر نوشتن *The Sense of Unity*، اردلان همچنین یک حرفه‌ی برجسته به‌عنوان یک معمار داشته است و تعدادی از ساختمان‌های بزرگ در ایران، خلیج فارس و آمریکا را طراحی کرده است، از جمله یک بلوک اداری چشمگیر در تهران که بعدها به وزارت آموزش و پرورش تبدیل شد، یک هتل شرایتون در کویت و یک برج آپارتمانی ۳۷ طبقه در شهر نیویورک. اینکه این‌ها تا چه حد در ترکیب نظام او با الزامات اقتصادی و ساختاری ساختمان‌سازی معاصر موفق بوده‌اند، جای بحث دارد.

نقوش اسلامی کریچلو

کیت کریچلو (Keith Critchlow)، یک انگلیسی که پیش از مواجهه با سنت‌گرایی بر روی هندسه‌ی افلاطونی و فیثاغورسی کار کرده بود، مشاهدات بورکهارت را تا حدودی مانند اردلان، اما به شیوه‌ای مهارشده‌تر، توسعه داد. او نه بر معماری، بلکه بر نقوش هندسی تمرکز کرد و تحلیل‌های خود را با جزئیات زیادی در تعدادی از آثار، به‌ویژه *Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach* ، منتشر شده در سال ۱۹۷۶، و *The Hidden Geometry of Flowers: Living Rhythms, Form and Number* ، منتشر شده در سال ۲۰۱۱، توسعه داد. کریچلو دانش گسترده‌ی خود از هندسه را با متافیزیک و کیهان‌شناسی سنت‌گرایانه، باز هم به‌ویژه در مورد اسلام، ترکیب کرد. استدلال کلیدی او این بود که «الگوهای ریاضی خودآشکار با ارزش‌های فلسفی باطنی‌شان، بنیان نامرئی‌ای شدند که "هنر" بر آن بنا شد... ریاضیات جزء جدایی‌ناپذیر... هنر بود زیرا یک ساختار "جهانی" بود که از بینش‌های شهودی که مشخصه‌ی همه‌ی هنرهای واقعی است، پشتیبانی می‌کرد».[44] این امر کارکرد خاصی به هنر می‌داد، زیرا نگاه کردن مستقیم به آن، درک معنوی فرد را عمیق‌تر می‌کرد. همین امر در مورد گل‌ها نیز صادق بود، زیرا «آنچه در هندسه‌ی چهره‌ی یک گل آشکار است، می‌تواند ما را به یاد هندسه‌ای بیندازد که زیربنای همه‌ی وجود است. بنابراین، مطالعه‌ی هندسه‌ی گل‌ها یک راه قدرتمند برای اتصال مجدد ما به این ایده است که همه‌ی ما یکی هستیم».[45]

کتاب کریچلو درباره‌ی *The Hidden Geometry of Flowers* به‌زیبایی مصور شده و برای مخاطبان عمومی هدف‌گذاری شده است، اما کار واقعی او بر روی نقوش بود، به‌ویژه در *Islamic Patterns* که فضای بیشتری را به نمایش‌های گرافیکی و ریاضیات تا به بحث اختصاص می‌دهد. این نمایش‌ها و محاسبات بیشتر عملی هستند تا نظری. کریچلو این و دیگر درک‌های سنت‌گرایانه از هنر را به عمل درآورد، ابتدا در دوره‌هایش به‌عنوان استاد هنر اسلامی در کالج سلطنتی هنر در لندن و سپس، از دهه‌ی ۱۹۸۰ تا زمان مرگش در سال ۲۰۲۰، از طریق آنچه به‌عنوان برنامه‌ای در هنرهای تجسمی اسلامی و سنتی (VITA) آغاز شد و متعاقباً به یک مؤسسه‌ی آموزشی مستقل، مدرسه‌ی هنرهای سنتی پرنس، بخشی از بنیادی که توسط پرنس چارلز پادشاهی متحده پیش از به سلطنت رسیدنش به‌عنوان پادشاه چارلز سوم اداره می‌شد، تبدیل شد. این مؤسسه همچنان شکوفا است و یک پروژه‌ی موفق سنت‌گرایانه در حوزه‌ی هنر است.

موسیقی تاونر

سِر جان تاونر (Sir John Tavener) پیش از کشف سنت‌گرایی، از قبل به‌عنوان یک آهنگساز مشهور بود. آهنگسازی اولیه‌ی او *The Whale* ، که در سال ۱۹۶۶ نوشته شد، با اشتیاق مورد استقبال قرار گرفت و یک ضبط از آن توسط برچسب اپل رکوردز بیتل‌ها منتشر شد. تاونر بعدها *The Whale* را یک بن‌بست توصیف کرد و پس از گرویدن به کلیسای ارتدکس و سپس مواجهه‌اش با سنت‌گرایی، در جهات بسیار متفاوتی پیش رفت. تاونر متأخر مستقیماً از شوآن، که اغلب به او ارجاع می‌داد، و کمتر مستقیم از کوماراسوامی و بورکهارت بهره می‌برد. نقطه‌ی شروع او، بار دیگر، ایده‌ی کارکرد هنر به‌عنوان آشکار کردن کمال مثال است. تاونر موسیقی را «صدای خدا»، به‌عنوان چیزی از پیش موجود، درک می‌کرد و وظیفه‌ی آهنگساز – وظیفه‌ی خود او – را بازیابی آنچه از قبل وجود داشت، می‌دید.

تاونر متأخر به دنبال یافتن یا آهنگسازی چیزی بود که او آن را **موسیقی جاودان** (*musica perennis*) می‌نامید و رویکردی شبیه به رویکرد شوآن به دین را در موسیقی به کار می‌برد. تاونر احساس می‌کرد که موسیقی در هسته‌ی خود یکی است، اما بیان‌های آن متعدد و در سنت‌های مختلف، متفاوت است. این سنت‌های مختلف هر کدام ویژگی‌های خاص خود را داشتند و نمی‌توانستند به سادگی با هم مخلوط شوند. «در آهنگسازی موسیقی جاودان نمی‌تواند هیچ تلفیق خام و سطحی وجود داشته باشد... من باید "روح" سنت‌های بزرگ دیگر را جذب می‌کردم و سپس با یک فرآیند کیمیاگرانه‌ی مرموز تغییر، تلاش می‌کردم یک وحدت درونی از کثرت ظاهری تولید کنم. فرد یک همهمه‌ی ناهنجار از سرودهای موسیقی شرق و غرب تولید نمی‌کند، بلکه به دنبال وحدت زیر اشکال بیرونی است».[46]

«فرآیند کیمیاگرانه»ی تاونر، به نوعی، خلاقانه بود: آهنگساز نمی‌توانست صرفاً تکرار کند. بنابراین، تاونر تا حدی از بورکهارت پیروی می‌کند. «ما مجبور به بازتفسیر هستیم، زیرا کپی کردن نمونه‌های گذشته به معنای زنده نگه داشتن چیزی است که در حال مرگ است. اصطلاح "بقا" به معنای تداوم یک "روح" است، اما حفظ یک روح، مستلزم حفظ یک *eidos* [یک صورت] نیست».[47] یک رویکرد صرفاً نظری به هنر کارساز نبود: برای درک واقعی مشکلات تولید هنر مقدس، فرد باید یک هنرمند عملی باشد. تاونر همچنین بازتابی از بورکهارت در مورد مسئله‌ی هنر پساقرون وسطایی داشت. بله، این «قلمروهای جهنمی مدرنیسم» را تولید کرده بود، اما همچنین موسیقی‌ای تولید کرده بود که متعالی بود. «موتسارت فرزند روشنگری بود، اما او نظریه‌ای را که این عصر نمی‌توانست موسیقی بهشتی تولید کند، رد می‌کند. موتسارت کاملاً به معنای واقعی کلمه... "پرتویی از خدا" بود... من اغلب سازهای او را در کوارتت‌ها، به‌عنوان صداهایی که در بهشت با یکدیگر صحبت می‌کنند، می‌شنوم».[48] بنابراین، واقعیت همیشه با نظریه مطابقت ندارد و تظاهر به اینکه چنین است، بی‌فایده است.

تاونر احساس می‌کرد که وظیفه‌ی او در آهنگسازی موسیقی جاودان، با کالی‌یوگا آسان‌تر شده است، زیرا برای یک آهنگساز مدرن شنیدن موسیقی سنت‌های دیگر بسیار آسان بود. همان‌طور که شوآن می‌توانست کاری را انجام دهد که پیش از این هرگز ممکن نبود و با دانش از همه‌ی سنت‌های دینی، نه فقط یکی، بنویسد، تاونر فکر می‌کرد که یک آهنگساز اکنون می‌تواند با دانش از همه‌ی سنت‌های موسیقیایی (و دینی) آهنگسازی کند. این کاری است که او تلاش کرد انجام دهد. موسیقی جاودان او در سنت مسیحی ریشه‌دار باقی ماند، اما همچنین از سنت‌های دیگر، هم از نظر سبک‌های موسیقیایی و سازها – که اغلب کاسه‌ی بزرگ معبد تبتی بود – و هم از نظر الهیاتی، بهره می‌برد. اثر عظیم تاونر، *The Veil of the Temple* ، که در سال ۲۰۰۳ در کلیسای تمپل در لندن به نمایش درآمد، با شعری صوفیانه از مولوی آغاز می‌شود، (در طول چندین ساعت) از طریق مزامیر و مناجات ارتدکس حرکت می‌کند و به این صورت به پایان می‌رسد که «مریم مجدلیه، با تشخیص الوهیت مسیح، فریاد می‌زند "رابونی" (استاد). او خود یا آتما را در درون خود تحقق بخشیده است که انفجاری را در جهان هندو فعال می‌کند، زیرا باس‌ها شروع به خواندن به زبان سانسکریت "تات توام اسی" (آن منم) می‌کنند. سرود اوپانیشادی که در ادامه می‌آید، سازهای برنجی و تیمپانی را معرفی می‌کند، زیرا همه‌ی نیروها آغاز اوپانیشاد ایسا را می‌خوانند: "این جهان را در خدا غرق کن"».[49]

The Veil of the Temple به‌خوبی مورد استقبال قرار گرفت و تاونر قطعاً بزرگ‌ترین هنرمند در جنبش سنت‌گرایی است، اما محبوب‌ترین اثر او از دوره‌ی ارتدکس اوست تا از دوره‌ی سنت‌گرایانه‌اش.

شناخته‌شده‌ترین آهنگسازی او «آوازی برای آتنه» است که در مراسم تشییع جنازه‌ی پرنسس دایانا در سال ۱۹۹۷ پخش شد و از آن زمان توسط میلیون‌ها نفر شنیده شده است. این اثر از الگوهای ارتدکس بهره می‌برد، اما صرفاً مسیحی است. «بره»ی او که در سال ۱۹۸۲ آهنگسازی شد، نیز بسیار محبوب است و تنظیمی از شعر ویلیام بلیک است. شعر بلیک بخشی از بدنه‌ی آثار باطنی غربی است، اما «بره»ی تاونر با درک بعدی خود او از موسیقی جاودان مطابقت ندارد. با این حال، این نظریه‌های موسیقایی سنت‌گرایانه‌ی تاونر را تضعیف نمی‌کند. شاید فقط نشان می‌دهد که محبوب‌ترین آثار او، قابل‌دسترس‌ترین آنها هستند. بنابراین، قضاوت درباره‌ی موفقیت پروژه‌ی او دشوار است.

نتیجه‌گیری

کاربرد فلسفه‌ی سنت‌گرایی در هنر به معنای احیای ایده‌ی افلاطونی بازنمایی مُثُل به‌عنوان هم جوهر زیبایی و هم مهم‌ترین کارکرد هنر، ترکیب این ایده با برخی از دیدگاه‌های جان راسکین، و کاربرد حکمت خالده‌ی فریتیوف شوآن در نقد هنری، نوشتن درباره‌ی هنر، آموزش هنر و – در مورد سِر جان تاونر – آهنگسازی موسیقی بزرگ بود.

فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایانه، برخلاف بنیان‌ها و پروژه‌های اصلی سنت‌گرایی، مدیون رنه گنون نیست. نکته‌ی اصلی درباره‌ی مُثُل توسط یولیوس اوولا بیان شد، اما اولین نوشته‌های مهم سنت‌گرایانه درباره‌ی هنر از آناندا کوماراسوامی بود که سهم او در بنیان‌ها و پروژه‌های اصلی سنت‌گرایی، برعکس، اهمیت کمتری داشت. کوماراسوامی پیش از اینکه یک سنت‌گرا شود، از قبل به دلیل کارش بر روی هنر آسیای جنوبی به‌خوبی شناخته شده بود. این امر باعث شد که آثار بعدی و سنت‌گرایانه‌ی او حتی تأثیرگذارتر شوند. ایده‌ی اینکه هنر آسیای جنوبی باید بر حسب نمادگرایی و متافیزیک آن درک شود، به‌خوبی تثبیت شد. درک او از هنر بر حسب حکمت خالده به جای توسعه‌ی تاریخی نیز تأثیرگذار بود.

فریتیوف شوآن خود فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایانه را چندان فراتر نبرد، اما پیروان او چنین کردند. تیتوس بورکهارت دقیقاً همان کاری را که کوماراسوامی برای هنر آسیای جنوبی کرده بود، برای هنر اسلامی انجام نداد، اما او درکی از آن را بر حسب نمادگرایی، متافیزیک و حکمت خالده (به جای تاریخ) تشویق کرد. او همچنین درک سنت‌گرایانه را فراتر از نقاشی و مجسمه‌سازی به معماری و نقوش هندسی گسترش داد. این درک‌ها در مورد معماری و فضا توسط نادر اردلان، شاید بیشتر در نوشته‌هایش تا در آثار خود او، و در مورد نقوش هندسی توسط کیت کریچلو، هم در نوشته‌هایش و هم در مؤسسه‌ی آموزشی که تأسیس کرد، فراتر برده شد.

تاونر بااستعدادترین هنرمند سنت‌گرا بود و تلاش او برای خلق موسیقی جاودان به‌طور گسترده مورد تقدیر قرار گرفت – و شاید موفق‌تر از تلاش شوآن برای خلق دین جاودان بود. تاونر همچنین برخی از بخش‌های دشوارتر فلسفه‌ی هنر سنت‌گرایانه را با دوزی از واقع‌گرایی تعدیل کرد. اگرچه او بر اصرار سنت‌گرایانه مبنی بر اینکه هنر در نهایت درباره‌ی امر متعالی است، نه درباره‌ی خلاقیت هنرمند، پایبند بود، اما پذیرفت که خلاقیت اهمیت دارد. اگرچه او به روایت تاریخی سنت‌گرایانه پایبند بود، اما پذیرفت که موتسارت موسیقی بزرگی نوشته است. او معتقد بود که برای درک هنر، فرد باید یک هنرمند عملی نیز باشد.

فصل ۱۱
جنسیت (Gender)

دومین پروژه‌ی فرعی سنت‌گرایی به جنسیت مربوط می‌شود. جنسیت موضوعی اصلی در اولین اسطوره‌های بشریت است؛ ارسطو، در میان دیگر متفکران، به آن علاقه داشت و هنوز هم بسیار مورد بحث است. اکنون موج اول و دوم فمینیسم جای خود را به موج سوم و حتی چهارم داده است. با این حال، کاربرد سنت‌گرایی در مسائل جنسیتی، عمدتاً بحث معاصر را که آن را به دلیل تأکیدش بر برابری و انکار تفاوت، نمونه‌ای از مدرنیته می‌داند، نادیده می‌گیرد. تنها همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، مستقیماً با بحث معاصر درگیر شده است. با توجه به مواضع سنت‌گرایانه در مورد مدرنیته، برابری و سلسله‌مراتب، پروژه‌ی سنت‌گرایی هرگز قرار نبود در مورد جنسیت، فمینیستی باشد. در عوض، پروژه‌ی سنت‌گرایی به دنبال به حداکثر رساندن و حتی بهره‌برداری از تفاوت‌های جنسیتی است.

پروژه‌ی جنسیتی سنت‌گرایی بر تعدادی از مسائل مرتبط تمرکز کرده است. یکی از این مسائل، مسئله‌ی تحقق خود(خودشکوفایی) برای زنان است، با توجه به اینکه انواع تحقق خود که در فصل قبلی مورد بحث قرار گرفت، عمدتاً برای مردان مناسب تلقی می‌شد، نه زنان. مسیر جنگجوی یولیوس اوولا به‌ویژه مردانه بود. علاوه‌بر مسئله‌ی عملی تحقق خود، اوولا و فریتیوف شوآن همچنین «متافیزیک جنسیت»، یعنی ماهیت و اهمیت آن در سطح معنوی را بررسی کردند و به نتایج بسیار متفاوتی رسیدند. در نهایت، اوولا – و تنها اوولا – سنت‌گرایی را در مورد تمایلات جنسی، یعنی عمل جنسی، به کار برد.

استفاده از اصطلاحات «جنس» (sex) و «جنسیت» (gender) اکنون سیال است. در اصل، تمایزی بین امر بیولوژیکی، که «جنس» نامیده می‌شود، و امر روانی یا اجتماعی، که «جنسیت» نامیده می‌شود، وجود داشت، تمایزی که هم برای برخی فمینیست‌ها و هم برای برخی سنت‌گرایان مهم است. در این کاربرد، جنس یک واقعیت فیزیکی است که می‌توان آن را دید، در حالی که جنسیت یک ساختار اجتماعی است که باید اجرا شود. با این حال، اصطلاح «جنسیت» تمایل دارد جایگزین اصطلاح «جنس» هنگام اشاره به امر بیولوژیکی شود، در حالی که «جنس» تمایل دارد بیشتر و بیشتر به عمل جنسی اشاره کند. این فصل از کاربرد قدیمی‌تر پیروی می‌کند و «جنس» را به‌عنوان بیولوژیکی و «جنسیت» را به‌عنوان اجتماعی در نظر می‌گیرد.

دیدگاه‌های پیشین

تمایز بین مرد و زن در جوامع پیشامدرن بشری بنیادین بود و برخی از آنها مفاهیمی از جنس سوم و تراجنسیتی نیز داشتند. در ابتدایی‌ترین سطح، زبان‌های بشری معمولاً گذشته را از حال و آینده، مفرد را از جمع، و مذکر را از مؤنث متمایز می‌کنند و معمولاً حتی به اشیاء بی‌جان نیز جنسیت اختصاص می‌دهند. تمایز بین مرد و زن در اسطوره‌شناسی‌های اولیه‌ی بشری نیز بنیادین است. خدایان و دیگر موجودات ماوراءالطبیعی معمولاً جنسیتی داشتند و به شیوه‌هایی رفتار می‌کردند که برای جنسیت مرتبط مناسب به نظر می‌رسید.

بازنمایی‌های اولیه از خدایان زن و زنان زمینی اغلب منفی‌تر از بازنمایی‌های خدایان مرد و مردان زمینی نیستند، اما شاعر هزیود، که در آثار او اولین دوره‌بندی بر حسب عصر طلایی تا عصر آهن را می‌یابیم، با نسبت دادن علت همه‌ی بدی‌ها به یک زن، پاندورا، و هشدار به مردان در مورد اجازه دادن به خود برای به بردگی گرفته شدن توسط زیبایی و حیله‌گری زنان که به زنان اجازه می‌داد تا ثمره‌ی کار مردان را بدون مشارکت در آن مصرف کنند، لحن قرن‌ها زن‌ستیزی را تعیین کرد. در کتاب مقدس، نقش منفی مشابهی به حوا داده شد.

خدای واحد کتاب مقدس به شیوه‌ای که موجودات ماوراءالطبیعی پیشین جنسیت داشتند، جنسیت ندارد. خدای ادیان توحیدی یک موجود مادی نیست و بنابراین عموماً فراتر از جنس، که مشخصه‌ی موجودات مادی است، درک می‌شود. با این حال، خدای بی‌جنس توحیدی تا همین اواخر همیشه با ضمیر «او» (مذکر) مورد اشاره قرار می‌گرفت و در عمل معمولاً به‌عنوان مذکر تصور می‌شد.

ارسطو به جنس علاقه داشت و به‌تفصیل درباره‌ی آن نوشت و به انواع مختلف حیوانات و گیاهان نگاه می‌کرد و مسائلی مانند چگونگی تعیین جنس فرزندان را بررسی می‌کرد. نوشته‌های او در این موضوعات به آنچه ما اکنون زیست‌شناسی می‌نامیم، نزدیک‌تر از آن چیزی است که اکنون فلسفه می‌نامیم. او زن را که زندگی جدید از او پدید می‌آید، شبیه به زمین، و مرد را که نطفه‌اش مانند بذر بر روی زمین بر زن عمل می‌کند، شبیه به خورشید می‌دید. مرد فعال است و زن در این زمینه و زمینه‌های دیگر، منفعل است. نطفه‌ی مرد قابل‌مقایسه با مثال افلاطونی است و همتای زن آن قابل‌مقایسه با ماده است.

جنس در انسان‌ها هرگز موضوع اصلی ارسطو نبود و زمانی که مورد بحث قرار می‌گرفت، او عموماً آن را بر حسب آنچه در حیوانات مشاهده می‌کرد، درک می‌کرد. پس از مشاهده اینکه، به استثنای خرس و پلنگ، حیوان ماده «در خلق‌وخو نرم‌تر از حیوان نر... و در پرورش بچه‌ها توجه بیشتری دارد» در حالی که نر «جسورتر از ماده، وحشی‌تر، ساده‌تر و کمتر حیله‌گر» است،[1] او نتیجه گرفت که انسان‌ها نمونه‌ی کاملی از این گرایش عمومی را ارائه می‌دهند. «زن دلسوزتر از مرد است، راحت‌تر به گریه می‌افتد، در عین حال حسودتر، گله‌مندتر، مستعدتر به سرزنش و ضربه زدن است. علاوه بر این... بیشتر فاقد شرم یا عزت نفس، در گفتار دروغگوتر، فریبکارتر و دارای حافظه‌ی قوی‌تری است».[2] ارسطو در ارتباط دادن برخی ویژگی‌های منفی با زنان، بازتابی از هزیود بود.

مسیحیت اولیه ویژگی‌های مثبت را به جای منفی به یک زن خاص، یعنی مریم عذرا، نسبت داد. سرسپردگی به او در طول قرن‌ها افزایش یافت. در قرن پنجم، او «مادر خدا» شد و تا قرن نوزدهم، کلیسای کاتولیک او را پس از عیسی در میان مخلوقات، در تصاویر، دعاها، اعیاد و حتی ظهورات متعدد، تجلیل می‌کرد. با این حال، مریم عذرا همیشه انسان باقی ماند، هرچند برخی پروتستان‌ها کاتولیک‌ها را به تشبیه او به امر الهی متهم می‌کردند و

دیگران مسیحیان را به دلیل سرسپردگی‌شان به مریم عذرا، به احیای الهه‌های پاگانی مانند ایزیس متهم می‌کردند. اهمیت مریم عذرا بیشتر الهیاتی بود تا اجتماعی: فضایل متعدد او هم برای مردان و هم برای زنان الگو بود. الگوی زوج‌های انسانی هنوز هم آدم و حوا بود، نه خدا و مریم.

الگوی خدای بی‌جنس اما عملاً مذکر که در مسیحیت با افزایش سرسپردگی به مریم عذرا به چالش کشیده شد، در یهودیت نیز به چالش کشیده شد. همان‌طور که تصوف در اسلام توسعه یافت، یک مکتب فکری و عملی معروف به **کابالا** (Kabbalah) (به معنی «دریافت» یا «سنت») در یهودیت توسعه یافت که اولین بار در قرن دوازدهم قابل‌مشاهده شد. کیهان‌شناسی کابالیستی به کیهان‌شناسی نوافلاطونی نزدیک است و برخی محققان آن را دارای ریشه‌های نوافلاطونی می‌دانند. تمایزی بین خدایی که انسان‌ها می‌توانند تجربه کنند و **این سوف** (*Ein Sof*) («بی‌پایان»)، مفهومی که به «واحد» فلوطین نزدیک است، قائل شد. همان‌طور که در مدل نوافلاطونی صدورهای مختلف از «واحد» نشأت می‌گیرند، در مدل کابالیستی ده **سفیروت** (*sefirot*) (به معنی شمارش، مفرد آن *sefira*) از این سوف نشأت می‌گیرند. سفیروت را می‌توان به‌عنوان جنبه‌ها یا تجلیات خدا نیز درک کرد. و آنها جنسیت دارند.

بیشتر سفیروت مذکر هستند. به‌ویژه، اولین سفیرا، کتر (تاج)، که مستقیماً از این سوف نشأت می‌گیرد، مذکر است. اما سومین و دهمین سفیروت مؤنث هستند. سومین سفیرا، بینا (فهم)، همتای مذکر حُکما (حکمت) است و دهمین، ملکوت (پادشاهی) است که جهان محسوس از آن صادر می‌شود. ملکوت با شخینا (سکونت)، حضور الهی بر روی زمین، یکی دانسته می‌شود. بنابراین، در نهایت، ملکوت مؤنث، کتر مذکر را دریافت می‌کند، در یک اتحاد الهی مذکر-مؤنث. به همین دلیل، روابط جنسی انسان مقدس است. آنها موازی با اتحاد الهی مذکر-مؤنث هستند و بر آن تأثیر می‌گذارند.

همان‌طور که اهمیت مریم عذرا برای کاتولیک‌ها بیشتر الهیاتی بود تا اجتماعی، اهمیت جنسیت‌بخشی به سفیروت نیز برای کابالیست‌ها بیشتر الهیاتی یا فلسفی بود. روابط بین مردان و زنان واقعی همچنان توسط هلاخا (راه)، معادل یهودی شریعت، اداره می‌شد، همان‌طور که برای یهودیانی که کابالیست نبودند، چنین بود.

یهودیان، مسیحیان و مسلمانان پیشامدرن، تا حدودی مانند ارسطو، عموماً تفاوت بین جنس‌ها را ذاتی می‌دانستند و آن را با کارکرد بیولوژیکی توضیح می‌دادند و زنان را پست‌تر از مردان می‌دیدند. این دیدگاه برای قرن‌های متمادی به‌طور گسترده پذیرفته شده بود، اما توسط مربی انگلیسی، مری ولستون‌کرافت (Mary Wollstonecraft)، نویسنده‌ی کلیدی آنچه اکنون «**موج اول فمینیسم**» نامیده می‌شود، به چالش کشیده شد. *A Vindication of the Rights of Woman* او در سال ۱۷۹۲ در اوج انقلاب فرانسه منتشر شد که در آن بحث درباره‌ی «حقوق بشر» به بحث درباره‌ی حقوق زنان منجر شد. ولستون‌کرافت برای اعطای حقوق مدنی و سیاسی به زنان و – به‌ویژه – برای آموزش آنها برای توسعه‌ی عقل و فضیلت استدلال می‌کرد. او علیه مردانی که «تلاش می‌کنند رفتار خوب زنان را با تلاش برای نگه داشتن آنها همیشه در حالت کودکی تضمین کنند»[3] و علیه زنانی که به دخترانشان آموزش می‌دهند که «کمی دانش از ضعف انسانی، که به‌درستی حیله‌گری نامیده می‌شود، نرمی طبع، اطاعت ظاهری و توجه دقیق به نوعی نزاکت بچه‌گانه، حمایت مرد را برایشان به ارمغان خواهد آورد؛ و اگر زیبا باشند، همه‌چیز دیگر غیرضروری است» استدلال می‌کرد.[4] استدلال ضمنی او این است که حقارت ادعایی زنان، که در ویژگی‌های زنانه که تا حدی با ویژگی‌های فهرست‌شده توسط

ارسطو مطابقت دارد، قابل‌مشاهده است، آموختنی است، نه ذاتی، و استدلال صریح او این است که آموزش مناسب می‌تواند و باید به زنان این امکان را بدهد که «آرزوی نجیب‌تری» را نسبت به صرفاً جذب یک مرد قابل‌اعتماد، در سر بپرورانند. برخی ویژگی‌های زنانه ممکن است اعطای حقوق به مردان اما نه به زنان را توجیه کند؛ اما از آنجا که این ویژگی‌ها اکتسابی بودند تا ذاتی، ممکن بود تغییر کنند و بنابراین، رابطه‌ی بین جنس‌ها نیز ممکن بود تغییر کند.

با این حال، همه با مواضع فمینیستی اولیه موافق نبودند. در دهه‌ی ۱۸۵۰، فیلسوف سالخورده‌ی آلمانی، آرتور شوپنهاور (Arthur Schopenhauer)، وارد بحث شد و علیه اعطای حقوق به زنان استدلال کرد. او احساس می‌کرد که زنان هرگز نباید کنترل نامحدودی بر دارایی داشته باشند. مقاله‌ی او «درباره‌ی زنان»، که اکنون بدنام است، صریحاً استدلال می‌کرد که حقارت زنان ذاتی است و این را بر حسب شبه‌تکاملی توضیح می‌داد: «طبیعت، زن را، مانند هر موجود دیگری، با سلاح‌ها و ابزارهایی که برای تضمین وجودش نیاز دارد، مجهز کرده است».[5] «همان‌طور که طبیعت شیر را به چنگال و آرواره... و ماهی مرکب را به جوهری که آب را تیره می‌کند، مجهز کرده است، طبیعت نیز زن را برای محافظت و دفاع از خود به هنر تظاهر مجهز کرده است».[6] بنابراین، شوپنهاور استدلال بسیار مشابهی با ارسطو ارائه داد.

شوپنهاور همچنین درباره‌ی تمایلات جنسی بحث کرد. در «متافیزیک عشق جنس‌ها»، او استدلال کرد که شیوه‌ای که عشق «به‌طور مداوم نیمی از قدرت‌ها و افکار بخش جوان‌تر بشریت را به خود اختصاص می‌دهد، [و] هدف نهایی تقریباً همه‌ی تلاش‌های انسانی است»،[7] را می‌توان بر حسب اهمیت اصلی عشق و تمایلات جنسی در ادامه‌ی نسل بشر توضیح داد. او نوشت:

> ما به آشفتگی زندگی... نیاز و بدبختی آن... غم‌های گوناگون آن... می‌نگریم. در میان این هیاهو، نگاه‌های دو عاشق را می‌بینیم که با اشتیاق به هم می‌رسند: اما چرا این‌قدر مخفیانه، با ترس و دزدکی؟ زیرا این عاشقان، خائنانی هستند که به دنبال تداوم بخشیدن به تمام نیاز و رنجی هستند که در غیر این صورت به‌سرعت به پایان می‌رسید؛ آنها می‌خواهند این را ناکام بگذارند، همان‌طور که دیگرانی مانند آنها پیش از این آن را ناکام گذاشته‌اند.[8]

شوپنهاور همچنین درباره‌ی همجنس‌گرایی بحث کرد که مشکلی برای استدلال او از طبیعت ایجاد می‌کرد، زیرا همجنس‌گرایی به‌وضوح به ادامه‌ی نسل بشر کمک نمی‌کند. در نسخه‌ی نهایی اصلاح‌شده‌ی یک ضمیمه به «متافیزیک عشق جنس‌ها»، او نظریه‌ی هوشمندانه‌ای، هرچند از نظر علمی غیرقابل‌دفاع، را پیشنهاد کرد که همجنس‌گرایی در خدمت اهداف طبیعت است زیرا اسپرم مردان جوان و مردان پیر ضعیف است. بنابراین، اجتناب از به دنیا آوردن فرزندان ضعیف با داشتن رابطه‌ی جنسی مردان پیر با مردان جوان، در خدمت خیر گونه به‌طور کلی بود.

وین اواخر قرن نوزدهم نیز شاهد علاقه‌ی به تمایلات جنسی بود. آثار فروید که بخش بزرگی از آن به تمایلات جنسی و جنس می‌پرداخت، به‌خوبی شناخته شده است، عموماً توسط سنت‌گرایان نادیده گرفته شده و در اینجا مرور نخواهد شد. کمتر به یاد مانده، اما زمانی به‌طور گسترده خوانده و مورد بحث قرار می‌گرفت، کتاب *Sex and Character: An Investigation of Fundamental Principles* اثر فیلسوف جوان وینی، اتو واینینگر (Otto Weininger)، است که در سن ۲۳ سالگی، کمی پس از انتشار شاهکارش که نسخه‌ی

اصلاح‌شده و گسترش‌یافته‌ی رساله‌ی دکترای او بود، خودکشی کرد. واینینگر موافق بود که ویژگی‌های زنانه ذاتی هستند تا آموختنی، اما برابری قانونی جنس‌ها را بدون بحث پذیرفت. او با رد کردن درک دوتایی که مردان و زنان را در تقابل با یکدیگر قرار می‌دهد، گویی همه‌ی مردان و همه‌ی زنان یکسان هستند، زمینه‌ی جدیدی را گشود. او نوشت: «تعداد بی‌شماری از مراحل میانی بین مرد کامل و زن کامل وجود دارد».[9] بنابراین، نقطه‌ی شروع تحلیلی، نه مردانگی یا زنانگی مانند ولستون‌کرافت و شوپنهاور، بلکه **دوجنس‌گرایی** (*bisexuality*) است، مفهومی که واینینگر از جراح آلمانی، ویلهلم فلیس، وام گرفت، همان‌طور که فروید نیز چنین کرد (هرچند برخی این را مورد مناقشه قرار می‌دهند). از دیدگاه واینینگر، همه‌ی انسان‌ها تا حدی مذکر و تا حدی مؤنث هستند. مردان معمولاً بیشتر مذکر تا مؤنث هستند و زنان معمولاً بیشتر مؤنث تا مذکر.

واینینگر نتایج مختلفی از این امر گرفت. یکی این بود که «قوانین جاذبه‌ی جنسی» برای تطبیق نسبت‌های مکمل مردانگی و زنانگی عمل می‌کردند، به‌طوری که زوج حاصل تا حد امکان به نیمی مذکر و نیمی مؤنث نزدیک باشد. بنابراین، مردان تا حدودی زنانه به زنان تا حدودی مردانه جذب می‌شدند و غیره. او بیشتر استدلال کرد که این، همجنس‌گرایی را توضیح می‌دهد: یک مرد بسیار زنانه یا یک زن بسیار مردانه، همجنس‌گرا خواهد بود. بنابراین، همجنس‌گرایی ذاتی بود، نه اکتسابی، آن‌طور که اکثر نظریه‌های دیگر پیشنهاد می‌کردند. واینینگر توضیح نداد که چرا یک مرد بسیار زنانه باید به مرد دیگری جذب شود به جای یک زن بسیار مردانه، آن‌طور که قانون اصلی او به نظر می‌رسد، پیشنهاد می‌کند.

نتیجه‌ی دیگر این بود که یک پایه‌ی دیگر برای تحلیل، «یک نوع روانی از زن و مرد... حتی اگر هرگز توسط واقعیت به دست نیایند» بود.[10] واینینگر گاهی این انواع ایده‌آل را «W» و «M» برچسب می‌زد تا آنها را از زنان و مردان واقعی و زنده متمایز کند. یک نتیجه‌ی نهایی، که تا حدودی برخلاف خط اصلی اندیشه‌ی او بود، این بود که «با وجود همه‌ی اشکال جنسی میانی، یک انسان در نهایت یکی از دو چیز است، یا یک مرد یا یک زن».[11]

کتاب واینینگر همچنان بحث‌برانگیز است، زیرا ایده‌هایی را که مترقی تلقی می‌شوند با ایده‌هایی که به همان اندازه زن‌ستیزانه مانند ایده‌های شوپنهاور تلقی می‌شوند، ترکیب می‌کند. این کتاب همچنین به‌طور مستقیم به «مسئله‌ی زن» می‌پرداخت و موضع خود را «ضدفمینیستی» توصیف می‌کرد.[12] واینینگر توضیح داد که زنانی که طرفدار «رهایی» بودند و می‌خواستند مانند مردان زندگی کنند، زنانی بودند که نسبت بالایی از مردانگی در ترکیب خود داشتند. زنان بااستعداد و رها شده، عموماً لزبین بودند.

موج دیگری از بحث با انتشار *The Second Sex* توسط فیلسوف فرانسوی، سیمون دو بووار (Simone de Beauvoir)، در پاریس پس از جنگ جهانی دوم آغاز شد که او در **«موج دوم»** فمینیسم همان جایگاهی را دارد که مری ولستون‌کرافت در موج اول فمینیسم دارد. دو بووار، مانند ولستون‌کرافت، معتقد بود که آنچه اهمیت دارد، چیزی است که آموخته می‌شود، نه چیزی که ذاتی است. «فرد زن به دنیا نمی‌آید، بلکه زن می‌شود. هیچ سرنوشت بیولوژیکی، روانی یا اقتصادی، چهره‌ای را که زن انسان در جامعه به خود می‌گیرد، تعریف نمی‌کند».[13] این بیانیه‌ی مشهور، اساس تمایزی است که عموماً بین جنس به‌عنوان فیزیکی و جنسیت به‌عنوان اکتسابی یا آموخته‌شده، قائل شد. از دیدگاه دو بووار، همجنس‌گرایی گاهی ذاتی است – مسئله‌ای فیزیولوژیکی – و گاهی انتخابی است. او با واینینگر که بین جنس و جنسیت تمایز قائل نبود و بنابراین معتقد بود که یک همجنس‌گرا «همیشه یک تقریب آناتومیک به جنس مخالف را نشان می‌دهد»، مخالف بود. واینینگر

فکر می‌کرد که مردان همجنس‌گرا همیشه «در ظاهر و رفتار بیرونی خود تا حدی زنانه هستند»؛[14] دو بووار پذیرفت که فیزیولوژی می‌تواند مرتبط باشد، اما این به هیچ وجه هنجار نبود.

تمایز بین جنس و جنسیت از آن زمان به بعد زیر سؤال رفته است، به‌ویژه توسط جودیت باتلر (Judith Butler) که اشاره کرد که جنس فیزیکی اجتناب‌ناپذیر نیست، زیرا بدن «یک رسانه‌ی منفعل است که با یک کتیبه از یک منبع فرهنگی که به‌عنوان "بیرونی" نسبت به آن بدن تصور می‌شود، معنا می‌یابد».[15] بدن تنها زمانی مذکر یا مؤنث است که مذکر یا مؤنث تلقی شود؛ جنس، مانند جنسیت، باید «اجرا» شود. با این حال، ایده‌ی جنسیت به‌عنوان ساختار اجتماعی – و در نتیجه به‌عنوان غیرذاتی – همچنان محبوب است. باتلر در واقع این را زیر سؤال نمی‌برد؛ بلکه آن را گسترش می‌دهد.

یک سؤال کمی متفاوت توسط نظریه‌پردازان فمینیست دهه‌ی ۱۹۷۰ مطرح شد که می‌پرسیدند چرا زنان در تقریباً همه‌ی جوامع بشری تابع مردان هستند، پدیده‌ای که آنها آن را «**پدرسالاری**» (patriarchy) توصیف می‌کردند. این اصطلاح در اصل عمدتاً توسط انسان‌شناسان برای توصیف یک نظام خانواده‌های مردسالار و تبار و وراثت پدری به کار می‌رفت، اما نظریه‌پردازان دهه‌ی ۱۹۷۰ آن را برای اشاره به کل نظام تبعیت و سلطه گسترش دادند. فمینیست آمریکایی کیت میلت (Kate Millett) در سال ۱۹۶۹ هشت توضیح ممکن برای پدرسالاری را شناسایی کرد که مهم‌ترین آنها ایدئولوژیکی و جامعه‌شناختی بودند: همان‌طور که جنسیت اکتسابی یا آموخته‌شده بود، نقش‌ها و جایگاه‌های جنسیتی نیز چنین بودند، به‌ویژه از طریق خانواده، «نهاد اصلی پدرسالاری»، که «کنترل و انطباق» را تضمین می‌کرد و از طریق اقتصاد. حتی در موارد نادری که زنان می‌توانستند درآمد خود را کسب کنند، کمتر از مردان دستمزد می‌گرفتند.

دیگر نظریه‌پردازان فمینیست بر سرمایه‌داری تأکید کردند و نقدهای مارکسیستی تولید کردند. برخی نیز توضیحات بیولوژیکی را پیشنهاد کردند، به‌ویژه فعال فمینیست کانادایی-آمریکایی، شولامیث فایراستون (Shulamith Firestone)، که در سال ۱۹۷۰ استدلال کرد که خانواده محل پدرسالاری است زیرا محل تولید مثل است. او نوشت: «اینکه زنان در طول تاریخ پیش از ظهور کنترل موالید، در معرض رحمت مداوم بیولوژی خود بودند... آنها را برای بقای فیزیکی به مردان وابسته می‌کرد» و مدت زمان طولانی‌ای که یک نوزاد انسان برای مستقل شدن نیاز دارد، نیز خانواده را ضروری می‌ساخت. اما این لزوماً همیشه چنین نخواهد بود. «ما دیگر فقط حیوان نیستیم. و پادشاهی طبیعت سلطه‌ی مطلق ندارد... بشریت شروع به فراتر رفتن از طبیعت کرده است». پایه‌ی بیولوژیکی سرکوب زنان می‌توانست و باید از بین برود، ابتدا با سوسیالیسم و تغییر «نهادهای اجتماعی فرزندآوری و فرزندپروری» و در نهایت با «تولید مثل مصنوعی». هدف باید این باشد که «خود تمایز جنسی» لغو شود و «تفاوت‌های تناسلی بین انسان‌ها دیگر اهمیتی نداشته باشد».[17]

تا حدی، به فراخوان فایراستون پاسخ داده شده است. حتی اگر تولید مثل مصنوعی یک رؤیا باقی بماند و خود فرزندآوری از سال ۱۹۷۰ اساساً تغییر نکرده باشد، نهادهای فرزندپروری در بسیاری از کشورها، به‌ویژه در اسکاندیناوی، به روش‌های عمده‌ای تغییر کرده‌اند و هم اهمیت خانواده و هم ماهیت پدرسالاری در آن کشورها در نتیجه تغییر کرده است. با این حال، درک‌های پدرسالاری عموماً بیشتر بر توضیحات ایدئولوژیکی تمرکز دارند تا بر توضیحات جامعه‌شناختی و اقتصادی که میلت بر آنها تأکید می‌کرد.

دیدگاه‌های سنت‌گرایانه

گنون به مسائل جنسیت یا تمایلات جنسی علاقه نداشت. کیهان‌شناسی او جنسیت ندارد. او به‌ندرت درباره‌ی فمنیسم بحث می‌کند که وقتی به‌طور گذرا به آن اشاره می‌کند، آن را نمونه‌ای از برابری‌طلبی مدرن می‌بیند که از دیدن تفاوت‌های طبیعی بین یک فرد و دیگری امتناع می‌ورزد و نتیجه‌اش این است که زن «با اعطای دسترسی به کارکردهایی که باید منحصراً به مردان تعلق داشته باشد، از نقش عادی خود خارج می‌شود».[18] ایده‌ی اینکه کارکردهای خاصی به انواع خاصی از افراد تعلق دارد، برای گنون مهم است، اما بسیار بیشتر بر حسب کاست تا بر حسب جنس مورد بحث قرار می‌گیرد.

با این حال، گنون مسئله‌ی ورود را از دیدگاه جنس بررسی کرد. در مقاله‌ی کوتاهی درباره‌ی «ورود زنانه و ورودهای صنفی» که پس از مرگ او منتشر شد، او اشاره کرد که یک ورود مردانه برای یک زن مناسب‌تر از یک ورود زنانه برای یک مرد نیست، با توجه به اینکه مردان و زنان طبیعت‌های متفاوتی دارند. این دیدگاه با دیدگاه او که انواع مختلف ورود برای طبیعت‌های مختلف، که عموماً بر حسب کاست‌ها و تمدن‌های مختلف درک می‌شوند، مناسب هستند، مطابقت دارد، که توضیح می‌دهد چرا این همه مسیر آیینی مختلف وجود دارد. او از غیبت مسیرهای آیینی زنانه‌ی باقی‌مانده در غرب معاصر ابراز تأسف کرد. «کومیسونری» (Co-Masonry)، شاخه‌ای از فراماسونری که زنان را می‌پذیرد، وجود داشت، اما این یک «سازمان منظم و سنتی» از نوعی که از دیدگاه گنون برای ورود مؤثر لازم است، نبود. او به این نتیجه رسید که شاید امکانی برای بازسازی یک ورود صنفی غربی برای زنان از طریق کمپانیوناژ وجود داشته باشد. او نوشت که البته، مسیرهای آیینی زنانه در شرق، به‌ویژه در میان صوفیان، وجود دارد. از این نظر، با وجود آنچه غربی‌ها فکر می‌کنند، «زنان غربی در واقعیت بسیار بیشتر از آنچه در تمدن‌های شرقی هستند، محروم هستند».[19]

بنابراین، گنون مسیرهای تحقق خود را در سطح عملی جنسیتی می‌دید. فراماسونری سنتی زنان را نمی‌پذیرفت و کومیسونری سنتی نبود. در سطح انتزاعی‌تر، بحث‌های او درباره‌ی متافیزیک و تحقق خود جنسیتی نبودند.

اوولا در باب جنس و تمایلات جنسی

اوولا، برخلاف گنون، به‌تفصیل درباره‌ی جنس، جنسیت و تمایلات جنسی نوشت. علاوه‌بر بررسی مسیرهای تحقق خود زنانه، او استفاده از تمایلات جنسی را به‌عنوان یک مسیر تحقق خود در خود، و همچنین ارتباط بین جنسیت و معنویت را بررسی کرد. یکی از نقاط شروع اوولا، تصویر یوهان یاکوب باخوفن از مادرسالاری اولیه در *Mother Right* بود که همان‌طور که دیده‌ایم، بر مارکسیسم نیز تأثیر داشت. دیگری فلوطین بود و دیگری واینینگر. از باخوفن، اوولا ایده‌ی گذار از مادرسالاری اولیه به یک تمدن مردسالار را گرفت که او آن را بالغ و قهرمانانه می‌دید. از فلوطین، ایده‌ی «واحد» به‌عنوان خودکفا را گرفت که به آن ایده‌ی «واحد» به‌عنوان مذکر و – به پیروی از ارسطو – به‌عنوان خورشیدی را افزود. بنابراین، خودکفایی، تعالی و دولت مذکر هستند و کثرت – که قمری است – مؤنث است. امر روحانی، احساسی و دینی، قمری و مؤنث هستند، همان‌طور که جامعه و «اختلاط همه‌خدایانه و ارگیایی» نیز چنین هستند.[20] از واینینگر، اوولا این ایده را گرفت که همه‌ی افراد، صرف‌نظر از ویژگی‌های جسمانی‌شان، ترکیبی از امر مذکر و مؤنث هستند. او این ایده را با اسطوره‌ی یونانی (که در *Symposium* افلاطون یافت می‌شود) از یک نژاد بشری پیشین از موجودات دوجنسی یا هرمافرودیت که هم مذکر و هم مؤنث بودند و خدایان از آنها احساس تهدید می‌کردند، ترکیب کرد.

بنابراین، آنها این موجودات را به دو نیمه‌ی مذکر و مؤنث تقسیم کردند و از آن زمان به بعد، نیمه‌های مذکر و مؤنث به‌شدت به دنبال یکدیگر بوده‌اند. یا، در نسخه‌ی اوولای واینینگر، به دنبال نیمی با ترکیب مکمل مذکر و مؤنث بوده‌اند.

اوولا بازتابی از تمایز بین جنس و جنسیت که توسط دو بووار قائل شده بود (هرچند هرگز به او استناد نمی‌کند و ممکن است او را نخوانده باشد)، داشت و جنس بیولوژیکی را «جنس جسمانی» و جنس متافیزیکی را «جنس درونی» می‌نامید. بنابراین، «جنس جسمانی» همان چیزی است که دو بووار آن را «جنس» می‌نامید و «جنس درونی» به «جنسیت» نزدیک است، زیرا فیزیکی نیست. با این حال، برای اوولا، جنس درونی یک ساختار اجتماعی نیست. هم جنس جسمانی و هم جنس درونی ذاتی هستند و ترکیبی از امر مذکر و مؤنث، به پیروی از واینینگر.

او می‌نویسد که ممکن است «بخش بیرونی، مصنوعی و اکتسابی» جنس، بی‌جنسیت شود که در این صورت «اهمیت چندانی نخواهد داشت که فرد مرد باشد یا زن و چنین واقعیتی ارزش کمتری در تعیین رسالت‌ها، خودسازی، شیوه‌ی زندگی، الگوی مشاغل خواهد داشت».[21] او اشاره می‌کند که این چیزی است که در مدرنیته در حال رخ دادن است، جایی که بخش بیرونی بشریت روزبه‌روز کمتر با بخش ذاتی مرتبط می‌شود. با این حال، آنچه واقعاً اهمیت دارد، جنس درونی است. در اینجا اوولا، مانند واینینگر، یک نوع ایده‌آل از مرد و زن را متمایز می‌کند که از مردان و زنان واقعی متمایز است و آن را با یکی دانستن آنها با مُثُل افلاطونی، در اسطوره ریشه‌دار می‌کند و آنها را «مرد مطلق» و «زن مطلق» می‌نامد.[22] جنس درونی تصادفی نیست: فرد ابتدا انسان نیست و سپس یا مذکر یا مؤنث. فرد یا مرد است یا زن و سپس، در آن ظرفیت، انسان است. «پیش از و علاوه‌بر وجود در بدن، جنس در روح و تا حدی، در خود روح وجود دارد».[23] با توجه به ریشه‌های متعالی جنس در مُثُل افلاطونی مذکر و مؤنث، همجنس‌گرایی «یک انحراف است، نه از دیدگاه متعارف یا اخلاق، بلکه دقیقاً از دیدگاه متافیزیک جنسیت».[24]

از آنجا که مثال، نمایانگر کمال است، مردان و زنان واقعی که به دنبال کمال هستند، باید به دنبال مثال مردانگی کامل یا زنانگی کامل، بسته به مورد، باشند. اوولا به جای به حداقل رساندن تفاوت جنسیتی، همان‌طور که عموماً هدف فمینیست‌هاست، یا توضیح تفاوت جنسیتی، همان‌طور که هدف غیرفمینیست‌هایی مانند شوپنهاور و واینینگر است، به دنبال به حداکثر رساندن تفاوت جنسیتی بود. هدف «کاهش هر آنچه مردانه است در یک زن و هر آنچه زنانه است در یک مرد؛ و تلاش برای پیاده‌سازی کهن‌الگوهای "مرد مطلق" و "زن مطلق"» بود.[25] اوولا نوشت که این، نقطه‌ی مقابل کاری است که فمینیست‌ها در تلاش برای انجام آن هستند، زیرا آنها نمی‌توانند تشخیص دهند که «یک زن که کاملاً زن است، برتر از مردی است که ناقص مرد است، همان‌طور که یک کشاورز که به زمین خود وفادار است و کار خود را به کمال انجام می‌دهد، برتر از پادشاهی است که نمی‌تواند کار خود را انجام دهد».[26] فمینیسم در واقع کمال را کاهش می‌دهد. «زن مدرن با خواستن اینکه برای خودش باشد، خودش را نابود کرده است. "شخصیتی" که او آنقدر آرزویش را داشت، هرگونه شباهت به شخصیت زنانه را در او می‌کشد».[27] با این حال، این تقصیر زنان نیست، بلکه تقصیر مردان است که در مدرنیته از بودن مردان واقعی و مطلق دست کشیده‌اند. به همان اندازه، راه‌حل با مردان است که باید دوباره مردان مطلق شوند.

تلاش برای تبدیل شدن به مرد مطلق یا زن مطلق، به خودی خود یک مسیر تحقق خود است. مردی که مسیر جنگجو را دنبال می‌کند، آنچه را که در او زنانه است، کاهش می‌دهد و برای تبدیل شدن به مرد مطلق تلاش می‌کند. این مسیر قهرمانی فعال است. مسیر متناظر برای زن، تبدیل شدن به زن مطلق است؛ این مسیر قهرمانی منفعل، یعنی سرسپردگی، دادن خود برای دیگری است. این مسیر، از دیدگاه اوولا، دو شکل دارد: شکل عاشق (آفرودیت) و شکل مادر (دمتر). در هر دو مورد، زن «کاملاً خود را می‌بخشد و کاملاً برای موجود دیگری است... و در این فداکاری، معنای زندگی خود، شادی خود و توجیه خود را می‌یابد».[28] این مسیرهای زنانه تا حدی جنبه‌ی زاهدانه دارند که به شیوه‌ای متفاوت بیان می‌شود.

مسیر دیگری برای تحقق خود از طریق تمایلات جنسی وجود داشت. برای اوولا، اینکه مردان و زنان عاشق یکدیگر می‌شوند، نه آن‌طور که برای شوپنهاور بود، نتیجه‌ی تحقیرآمیز نیاز به تولید مثل، بلکه یک انگیزه‌ی متافیزیکی به سوی وحدت و تعالی بود. «عشق جنسی، جهانی‌ترین شکل جستجوی مبهم انسان برای حذف دوگانگی برای مدتی کوتاه، برای غلبه‌ی وجودی بر مرز بین من و غیرمن، بین خود و غیرخود است».[29] امکان «تجربه‌ی اروتیک که به جابجایی مرزهای من و ظهور حالت‌های عمیق آگاهی منجر می‌شود» وجود دارد.[30] تمایلات جنسی ممکن است به فرد اجازه دهد «فراتر از زندگی یک من که در محدوده‌های امر تجربی محصور شده است، برود... تنها چیزی که فراتر از چنین زندگی‌ای می‌رود... و مرکز را به خارج از خود جابجا می‌کند... شاید بتواند راه را به یک منطقه‌ی بالاتر باز کند».[31]

با این حال، اوولا اتحاد مذکر و مؤنث را آرمان‌پردازی نمی‌کرد. بلکه، او یک «"جنگ متافیزیکی جنس‌ها"» را تصور می‌کرد که در آن زنان به دنبال اغوا، تملک و تغییر مردان هستند و مردان به دنبال تملک زنان، یا بهتر است بگوییم، زن مطلقی که در هر زن فردی وجود دارد، هستند. بخش بزرگی از اسطوره‌های کلاسیک در واقع با این دیدگاه مطابقت دارد. در مورد مردان، جستجوی تملک شامل تجاوز نیز می‌شود و از دیدگاه مردانه «یک عنصر خاص سادیسم... در تقریباً هر رابطه‌ی جنسی وجود دارد»، زیرا مرد تلاش می‌کند از طریق یک زن فردی به زن مطلق برسد.[32] اوولا، همان‌طور که منتقدانش اشاره کرده‌اند، از نشان دادن اینکه تجاوز را به هر شکلی مشکل‌ساز می‌داند، خودداری می‌کند. جنگ متافیزیکی جنس‌ها به تمایلات جنسی به‌عنوان یک مسیر تحقق خود نیز گسترش می‌یابد. حذف دوگانگی ممکن است به یکی از دو روش رخ دهد. خطر این است که اصل مذکر (که واحد و خودکفا است) تسلیم میل شود که نوعی «هبوط» و «خطری برای کسانی است که به دنبال امر ماوراءالطبیعی هستند»،[33] زیرا مذکر در نتیجه توسط مؤنث تسخیر می‌شود. به‌طور جایگزین، به جای اینکه مؤنث بی‌ثباتی را به مذکر منتقل کند، مذکر می‌تواند ثبات را به مؤنث منتقل کند. این یک ترکیب مثبت تولید می‌کند.

در اثر مهم پس از جنگ خود درباره‌ی جنسیت و جنس، *The metaphysics of Sex*، اوولا درباره‌ی آیین‌های جنسی آن‌گونه که در انواع سنت‌های مختلف یافت می‌شود، بحث کرد. آنچه آنها عموماً مشترک داشتند، آماده‌سازی بسیار دقیق و سپس نتیجه‌ای بود که در آن شریک مذکر از انزال خودداری می‌کرد و انرژی‌های آزاد شده را به اهداف متعالی اختصاص می‌داد. تقریباً هیچ بحثی درباره‌ی اینکه چنین اعمالی ممکن است برای یک زن چه معنایی داشته باشد، وجود ندارد، جز مشاهده‌ی مکرر اینکه عموماً کار کردن با زنی که اعمال آیین جنسی را نمی‌فهمد، امن‌تر است، زیرا در غیر این صورت او ممکن است آنها را به اهداف خود منحرف کند. به نظر می‌رسد که آیین‌های جنسی ممکن است به نفع مرد باشد، در حالی که زن تصادفی است.

اوولا تنها سنت‌گرایی است که به‌تفصیل درباره‌ی تمایلات جنسی می‌نویسد. درک او از جنس شباهت‌هایی با درک گنون دارد، اما درک او از تمایلات جنسی منحصر به فرد است. این سنت‌گرایانه است از این نظر که از اسطوره‌های باستانی بهره می‌برد، همان‌طور که درک اوولا از تحقق خود چنین است. پایه‌ای برای ایده‌ی او از جنگ متافیزیکی جنس‌ها در واقع در آن منابع یافت می‌شود، اما توسعه‌ی این ایده صرفاً از اوولاست. این باعث می‌شود رد کلی فمنیسم توسط سنت‌گرایان در مقایسه، لیبرال و مترقی به نظر برسد. هیچ‌چیز قابل‌مقایسه‌ای در جای دیگری، چه در بنیان‌ها و چه در کاربردهای سنت‌گرایی، یافت نمی‌شود. پروژه‌ی جنسی اوولا، در نهایت، از آن خود او بود.

شوآن و سوفیای مؤنث

فریتیوف شوآن جنسیت را یک مرحله فراتر برد و امر متعالی را خود جنسیت‌دار می‌دید، همان‌طور که کابالیست‌ها می‌دیدند و از برخی جهات از ارسطو پیروی می‌کرد. شوآن، مانند گنون و اوولا، مسیرهای مختلف تحقق خود را یا مذکر یا مؤنث می‌دید. با این حال، برخلاف اوولا، او مذکر و مؤنث را مکمل می‌دید، نه متضاد. بنابراین، درک او از جنسیت تقریباً نقطه‌ی مقابل درک اوولا بود.

شوآن صریحاً اسطوره‌ی یونانی از یک نژاد بشری پیشین از موجودات دوجنسی را رد کرد. او معتقد بود که نیمه‌موجودات جدا شده، در واقع به دنبال جنس مخالف نیستند. «جنس مخالف تنها یک نماد است: مرکز واقعی در درون خودمان، در قلب-عقل پنهان است. مخلوق چیزی از مرکز گمشده را در شریک خود تشخیص می‌دهد؛ عشقی که از این نتیجه می‌شود، مانند سایه‌ای دور از عشق خداست».[34] در اینجا شوآن به یک جریان اصلی در الهیات اسلامی نزدیک است که روح انسان را بی‌جنسیت می‌داند، به پیروی از منطقی افلاطونی که بر اساس آن روح کلی نیز بی‌جنسیت است. از این دیدگاه، جنسیت ساخته می‌شود: نه از نظر اجتماعی، بلکه از نظر فیزیکی. بدن‌های فردی مذکر یا مؤنث هستند، حتی اگر ارواحی که در آنها ساکن هستند، چنین نباشند. برای شوآن، اگرچه «تبعیت روانی، کیهان‌شناختی، روان‌شناختی و فیزیولوژیکی [در عمل، حقارت] زن کاملاً آشکار است»، اما زنان و مردان «از نظر تقدس برابر بودند، اما از نظر کارکردهای معنوی نه».[35]

از نظر کارکردهای معنوی، در سطح تحقق خود، شوآن مذکر و مؤنث را مکمل می‌دید، نه فقط جایگزین. مانند اوولا، او دو مسیر جنسیتی را شناسایی کرد: یک راه معرفت که «مردانه» است و یک راه عشق که «زنانه» است.[36] راه معرفت مردانه‌ی شوآن با مسیر جنگجوی اوولا مطابقت داشت و راه عشق او با مسیر زنانه‌ی اوولا یکسان بود. اما او سپس این دو مسیر را با هم ترکیب کرد: «عشق به مکملی از هوش یا تمیز نیاز دارد... در حالی که فعالیت فکری به مکملی از زیبایی در روح و به‌طور ثانویه در محیط قابل‌مشاهده نیاز دارد».[37] به‌طور مشابه، «قدرت، یک کیفیت جنگجویانه، شامل یک حالت یا مکمل ایستا یا منفعل است و این اعتدال، عشق به فقر و روزه و فسادناپذیری است که همگی ویژگی‌های صلح‌آمیز یا غیرتهاجمی هستند».[38] بنابراین، جنگجوی شوآن ویژگی‌های زنانه داشت، برخلاف جنگجوی اوولا که باید تلاش می‌کرد کاملاً مذکر باشد.

در سطح متافیزیکی، شوآن لوگوس الهی را دارای هر دو عنصر مذکر و مؤنث می‌دید که هر دو مهم بودند، تا حدودی مانند کابالیست‌ها. بخش بزرگی از نوشته‌های بعدی او به مریم عذرا مشغول بود که او فکر می‌کرد جوهر امر مؤنث و جهانی را تجسم می‌بخشد. شوآن نوشت: «مریم باکره، حکمت فرافورمی را تجسم می‌بخشد؛ همه‌ی پیامبران از شیر او نوشیده‌اند؛ از این نظر او از کودک بزرگ‌تر است که در اینجا نماینده‌ی حکمت صوری، و در نتیجه یک وحی خاص است».[39] طبق معمول، او از کلمه‌ی «صوری» برای اشاره به «در یک

شکل خاص» استفاده می‌کند، نه به معنای افلاطونی. در مورد دیگری، او صریحاً مریم عذرا را «جوهر غیرصوری و ازلی» در رابطه با کودک عیسی توصیف می‌کند.[40] مریم عذرا نماینده‌ی وحدت باطنی ازلی است؛ عیسی نماینده‌ی صورت ظاهری است. به این معنا، مریم عذرا با سوفیای ابدی یا حکمت یکی می‌شود. و اگرچه شوآن خود این یکی‌دانستن را انجام نمی‌دهد، مریم عذرا به درک کابالیستی از شخینا نزدیک می‌شود.

با توجه به اعتقاد شوآن به اینکه دین ظاهری، امر باطنی را منعکس می‌کند و بنابراین چیزهای مهمی که در یک دین وجود دارند، به شکلی در ادیان دیگر نیز وجود دارند، او به دنبال معادلی برای مریم عذرا در اسلام بود. در حالی که مریم و کودک در مسیحیت متمایز و مکمل بودند، او آنها را در اسلام ترکیبی می‌دید. او معتقد بود که پیامبر اسلام «"باکره" یا "امی" است از آنجا که تنها از خدا الهام گرفته و چیزی از انسان‌ها دریافت نمی‌کند، و به دلیل قدرت شفاعتش نزد خدا، "مادر" است».[41] اینکه پیامبر امی بود، در الهیات اسلامی مهم است، زیرا این ادعا را که قرآن یک وحی الهی است، نه چیزی که توسط محمد نوشته شده است، تأیید می‌کند. با این حال، معمول نیست که پیامبر در این زمینه «باکره» توصیف شود. به‌طور مشابه، توافق وجود دارد که پیامبر برای انسان‌های فردی نزد خدا شفاعت می‌کند. باز هم، شفاعت بر حسب مادری در الهیات رایج اسلامی درک نمی‌شود.

بنابراین، در سطح متافیزیکی، سلسله‌مراتب مذکر و مؤنث تقریباً معکوس می‌شود. اگرچه شوآن حقارت روانی و فیزیولوژیکی زنان را بدیهی می‌دانست، اما همچنین فکر می‌کرد که زن «به دلیل برخی از جنبه‌های طبیعت و کارکردش، باطن‌گرایی را تجسم می‌بخشد؛ حقیقت باطنی، یعنی *haqiqa* ، به‌عنوان یک واقعیت زنانه احساس می‌شود و همین امر در مورد *barakah* نیز صادق است».[42] *haqiqa* در اینجا حکمت فرافورمی است و *barakah* اصطلاح اسلامی برای فیض و برکات الهی است. با این حال، پیامدهای این امر از نظر سازمان اجتماعی، همان‌هایی بود که فمینیست‌ها محکوم می‌کنند. شوآن از اعمال جنسیتی کلاسیک اسلامی دفاع می‌کرد، بر این اساس که:

> اسلام تمایز شدیدی بین جهان مرد و زن، بین جامعه به‌طور کلی و خانواده که هسته‌ی آن است، بین خیابان و خانه، قائل است، همان‌طور که به‌شدت جامعه و فرد یا ظاهرگرایی و باطن‌گرایی را از هم جدا می‌کند. خانه و زنی که تجسم آن است، دارای شخصیتی غیرقابل‌نقض و در نتیجه مقدس تلقی می‌شوند.[43]

درک‌های شوآن از جنسیت توسط پیرو او، سِر جان تاونر، در ایده‌هایی درباره‌ی موسیقی به کار گرفته شد که فکر می‌کرد موسیقی خوب نیازمند هر دو عنصر مذکر و مؤنث است و وظیفه‌ی خود را شامل «بازگرداندن اصل مقدس و زنانه به هنر» می‌دید، با توجه به اینکه «امر مؤنث چیزی است که تا حد زیادی در زمان ما غایب است. این توسط فمینیسم تحریف و پیچیده شده است».[44]

پیترسون در باب پدرسالاری

در طول ربع اول قرن بیست و یکم، جردن پیترسون به یک مفسر بسیار برجسته در مسائل جنسیتی تبدیل شد. مانند دیگر سنت‌گرایان و به پیروی مستقیم از میرچا الیاده، او به جنسیت متافیزیکی علاقه داشت. او امر ناشناخته، طبیعت و آشوب را به‌عنوان تولیدکننده‌ی امر جدید و در نتیجه، از نظر متافیزیکی مؤنث درک می‌کرد؛ او نظم را مذکر می‌دید. با این حال، او در این زمینه زمینه‌ی جدیدی را نگشود. جایی که او زمینه‌ی جدیدی را گشوده است، با دیدگاه‌هایش درباره‌ی پدرسالاری است که پروژه‌ی سیاسی خود یعنی دفاع از

سلسله‌مراتب‌های سنتی شایستگی را در برابر درک‌های چپ پست‌مدرن از قدرت به‌عنوان ذاتاً استثمارگر، به کار برده است.

استدلال اصلی پیترسون این است که روابط بین زنان و مردان که عموماً به‌عنوان ساختارهای اجتماعی پدرسالارانه و بنابراین استثمارگرانه تلقی می‌شوند، در واقع توسط تفاوت‌های بیولوژیکی تعیین می‌شوند و به نفع همه هستند. بنابراین، او ناآگاهانه از فایراستون پیروی می‌کند، اما بدون اینکه استدلال او را که «ما دیگر فقط حیوان نیستیم» مطرح کند. برای پیترسون، به نظر می‌رسد، پادشاهی طبیعت هنوز سلطه‌ی مطلق دارد – زیرا تفاوت‌های بین جنسیت‌ها به سادگی بیش از حد عمیقاً ریشه‌دار هستند که تغییر کنند.

پیترسون می‌نویسد که بیولوژی انسان – دشواری زایمان و منابع مورد نیاز برای رساندن یک نوزاد انسان به استقلال – به این معناست که «زنان هنگام داشتن فرزند، آسیب‌پذیرتر می‌شوند». «آنها به کسی شایسته نیاز دارند تا از مادر و کودک در صورت لزوم حمایت کند. این یک عمل جبرانی کاملاً عقلانی است، هرچند ممکن است پایه‌ی بیولوژیکی نیز داشته باشد. چرا یک زن که تصمیم می‌گیرد مسئولیت یک یا چند نوزاد را بر عهده بگیرد، بخواهد از یک بزرگسال نیز مراقبت کند؟»[45] بنابراین، آنچه پدرسالاری نامیده می‌شود، یک نظام برای استثمار زنان نیست، بلکه راهی است که مردان و زنان مدت‌ها پیش یاد گرفته‌اند برای منفعت متقابل هر دو و فرزندانشان با هم همکاری کنند.

پیترسون می‌نویسد که یکی از پیامدهای بیولوژی انسان این است که مردان و زنان از بسیاری جهات اساساً متفاوت هستند، همان‌طور که با نگاه کردن به کودکان می‌توان دید. پسران «نافرمان‌تر – از نظر منفی – یا مستقل‌تر – از نظر مثبت – از دختران هستند... آنها کمتر موافق هستند (موافق بودن یک ویژگی شخصیتی مرتبط با دلسوزی، همدلی و اجتناب از درگیری است) و کمتر مستعد اضطراب و افسردگی هستند... علایق پسران به سمت اشیاء متمایل است؛ علایق دختران به سمت مردم متمایل است».[46] پیترسون ادعا می‌کند که این چیزی است که واقعاً باعث نتایج متفاوت در بازار کار می‌شود، نه تبعیض.

پیامدهای منفی تلاش برای اصلاح پدرسالاری توسط هر دو جنس احساس می‌شود، زیرا آنها عرضه‌ی شوهران مناسب برای زنان را کاهش می‌دهند و خطر آسیب رساندن به کارکرد مناسب جامعه برای همه را دارند. اما پیامدهای منفی‌تر، از دیدگاه پیترسون، توسط مردان احساس می‌شود، زیرا از مدرسه به بعد به آنها آموزش داده می‌شود که باید بیشتر شبیه دختران رفتار کنند. دستاوردهای آنها با سوءظن نگریسته می‌شود و آنها تشویق می‌شوند که کمتر قاطع و پرخاشگر باشند – حتی اگر «پرخاشگری زیربنای انگیزه‌ی برجسته بودن، توقف‌ناپذیر بودن، رقابت کردن، برنده شدن – حداقل در یک بعد، فعالانه بافضیلت بودن، است».[47]

علاوه‌بر استدلال اینکه پدرسالاری به اصطلاح برای همه‌ی طرف‌های درگیر خوب است، پیترسون همچنین به درک‌های معاصر از جنسیت و گرایش جنسی که آنها را نیز ابداعات چپ رادیکال می‌بیند، حمله کرده است. این یک پست درباره‌ی یک بازیگر تراجنسیتی بود که باعث شد او از توییتر محروم شود. هویت جنسیتی یکی از موضوعات اصلی اولین ویدیوی مهم او، «استاد علیه صحت سیاسی» بود که در آن استدلال می‌کرد که جنسیت عمدتاً دوتایی است «زیرا دو شکل از جنس بیولوژیکی وجود دارد» و این گزاره که «هویت جنسیتی یک فرد اساساً با گرایش جنسی او متفاوت است و به آن مرتبط نیست» نادرست است، زیرا «اگر یک تحلیل همبستگی بین هویت جنسیتی و گرایش جنسی انجام دهید، همبستگی چیزی شبیه به ۰.۹۵ خواهد بود که

نشان‌دهنده‌ی یک همبستگی تقریباً کامل برای اکثریت قریب به اتفاق مردم است. هویت جنسیتی و گرایش جنسی یک چیز هستند».[48]

پیترسون پذیرفته است که آنچه درباره‌ی جنسیت می‌گوید، بسیاری از مردم را عصبانی می‌کند. او پیشنهاد کرده است که این به این دلیل است که درک‌های لیبرال معاصر از جنسیت «در قلب آموزه‌ی چپ رادیکال» ساختارگرایی اجتماعی قرار دارد.[49] ممکن است حقیقتی در این باشد. اختلاف‌نظرها درباره‌ی جنسیت ممکن است گاهی تلخ باشند، نه تنها به این دلیل که بسیار شخصی هستند، بلکه به دلیل پیامدهایشان برای دیگر مسائل مهم.

آریستازیا

درک سنت‌گرایانه از جنسیت توسط یک سنت‌گرا که با نام مستعار «آلیس لوسی ترنت» می‌نوشت و عضو یک جامعه‌ی زنانه به نام **آریستازیا** (Aristasia) بود، بیشتر توسعه یافت و از برخی جهات کاملاً معکوس شد. ریشه‌های این جامعه مبهم است، اما از یک گروه کوچک به نام «خواهری نقره‌ای» (Silver Sisterhood) که در سال ۱۹۸۲ به برتونپورت، یک روستای ماهیگیری دورافتاده در شهرستان دونگال، ایرلند، نقل مکان کرد، به رهبری یک زن انگلیسی که خود را «خواهر برکا» معرفی می‌کرد، توسعه یافت. خواهری نقره‌ای مدرنیته را رد می‌کرد، به جای برق از شمع استفاده می‌کرد، به سبک اواخر دوران ویکتوریا لباس می‌پوشید و یک خدای مؤنث را می‌پرستید. برخی آن را یک جنبش دینی جدید می‌دانستند، اما عناصری از هنر پرفورمنس نیز در آن وجود داشت و اعضای آن خوشحال بودند که برای دوربین‌های تلویزیون اجرا کنند.آریستازیا یک جامعه‌ی جانشین خواهری نقره‌ای بود که در دهه‌ی ۱۹۹۰ در لندن توسط همان زن، که اکنون خود را «خانم مارتیندیل» می‌نامید، تأسیس شد.

آریستازیا یک گاه‌شماری نزدیک به روایت تاریخی سنت‌گرایانه را توسعه داد که بر دهه‌ی ۱۹۶۰ به‌عنوان «**کسوف**» (the Eclipse)، یعنی آغاز یک مرحله‌ی حتی بدتر از مدرنیته، تأکید می‌کرد. پناه بردن از مدرنیته‌ی معاصر و پس از کسوف («گودال») را می‌توان در هر دوره‌ی قبلی یافت و سبک‌های ویکتوریایی خواهری نقره‌ای با سبک‌هایی از دهه‌ی ۱۹۲۰ تا ۱۹۵۰ توسط آریستازیا جایگزین شد. برق مجاز بود و خانم مارتیندیل یک ماشین دهه‌ی ۱۹۵۰ را می‌راند. خانم مارتیندیل به یک تیم تلویزیونی بریتانیایی توضیح داد که نکته، بازآفرینی هیچ دوره‌ی تاریخی خاصی نیست، بلکه صرفاً این است که لباس، مبلمان و رفتار باید از پیش از کسوف باشند. واقعیت جایگزین آریستازیا تنها توسط زنان جمعیت داشت که به دو جنس تقسیم می‌شدند: بلوندها و سبزه ها. بسیاری از آریستاسیایی‌ها لزبین بودند. در سال ۱۹۹۸، آریستازیا آنلاین شد و برای حدود بیست سال به‌عنوان یک واقعیت جایگزین پیچیده و اغلب نسبتاً شوخ‌طبعانه در آنجا شکوفا شد.

مشخص نیست که آیا خواهر برکا/خانم مارتیندیل یک سنت‌گرا بود یا اینکه آلیس لوسی ترنت نام مستعار او یا شخص دیگری، یا شاید گروهی از افراد بود. آنچه روشن است این است که در سال ۱۹۹۷ ترنت کتابی را منتشر کرد که نظام آریستاسیایی را با سنت‌گرایی ترکیب می‌کرد: *The feminine Universe: An Exposition of the Ancient Wisdom from the Primordial Feminine Perspective*. ترنت بر بنیان‌های استاندارد سنت‌گرایی – حکمت خالده، تاریخ و نقد مدرنیته – استوار بود، اما پروژه‌های اصلی آنها را نادیده گرفت. او به تحقق خود علاقه‌ای نداشت، جز به‌طور خلاصه به‌عنوان یک راه جایگزین برای فرار از گودال برای یک اقلیت کوچک؛ نه به دین و نه به سیاست نیز علاقه‌ای نداشت، جز در یک دعوت نهایی برای

خوانندگان زن *The Feminine Universe* برای فرار از «جهان-تصویر» گودال با پیوستن به «حوزه‌ی-تصویر آریستاسیایی».[50] در عوض، او بر تاریخ و جنسیت تمرکز کرد.

ترنت با اوولا و باخوفن موافق بود که تاریخ بشر با مادرسالاری آغاز می‌شود، هرچند به هیچ‌یک از آنها استناد نمی‌کرد؛ با این حال، او سپس با هر دو در این استدلال که تغییر از مادرسالاری به پدرسالاری جنبه‌ای از مدرنیته است، تفاوت داشت. ترنت پذیرفت که مشخص نیست آیا مادرسالاری هرگز واقعاً شامل حکومت زنان بوده است یا نه؛ آنچه اهمیت داشت این بود که خدایان اصلی مؤنث بودند و امر مؤنث «هم بر روی زمین و هم در قلمروهای بالاتر به‌عنوان بالاترین اصل شناخته می‌شد».[51] کهن‌الگوی انسانی مؤنث بود، نه مذکر؛ مذکر یک مؤنث ناقص بود. ویژگی‌های زنانه، آن‌طور که بسیاری به اشتباه تصور می‌کردند، توسط «شرطی‌سازی اجتماعی» ایجاد نشده بودند؛ آنها ذاتی و ارزشمند بودند. ترنت «آرامش، صلح و تأمل» را به‌عنوان ویژگی‌های زنانه نام برد، در تقابل با «حیله‌گری، نرمی طبع، اطاعت ظاهری و توجه دقیق به نوعی نزاکت بچه‌گانه» ولستون‌کرافت. به معنای بنیادی‌تر، امر مؤنث کهن‌الگویی به معنای زیبایی، کیفیت و هماهنگی است.

در مدرنیته‌ی متأخر، همه‌ی اینها از دست رفته است. مدرنیته‌ی متأخر به معنای «کسوف خود زنانگی – تبعید اصل مؤنث از زمین» است.[52] ترنت با گنون موافق بود که یکی از پیامدهای مدرنیته این است که امر غیرعادی، عادی دیده می‌شود. این به این معنا بود که ویژگی‌ها و ارزش‌های مردانه نه تنها توسط جامعه به‌طور کلی، بلکه حتی توسط زنان نیز عادی دیده می‌شدند که به دنبال جایگزینی زنانگی طبیعی خود با تقلیدی از مردانگی بودند. فمینیسم رهایی زنان نبود، بلکه بردگی آنها بود: «پیروزی نهایی پدرسالاری». «زنان آموزش می‌بینند که مانند مردان فکر کنند، مانند مردان صحبت کنند، مانند مردان عمل کنند و مانند مردان لباس بپوشند، همان بلندپروازی‌ها و... دغدغه‌ها را داشته باشند».[53] این چیزی است که تعداد کمی از زنان، شاید، می‌توانند از آن فرار کنند – برای مثال، با پیوستن به حوزه‌ی-تصویر آریستاسیایی. مدرنیته از طریق جهان-تصویر خود وارد آگاهی فردی می‌شود، «چیزهایی که می‌بیند، چیزهایی که باور دارد وجود دارند، چیزهایی که درباره‌شان فکر می‌کند – اینها برای آن آگاهی، جهان هستند».[54] واقعیت جایگزین آریستازیا، از این دیدگاه، تا حدی فانتزی شوخ‌طبعانه، اما تا حدی نیز بسیار جدی بود.

آریستازیا یکی از پروژه‌های غیرمعمول‌تر اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیست و یکم است. این واقعاً یک پروژه‌ی سنت‌گرایانه نیست، اما با درک‌های سنت‌گرایانه‌ی ترنت در *The Feminine Universe* همدلی دارد. تا حدی با سنت‌گرایانی که ترنت به آنها استناد می‌کند، موافق است، اما در نهایت به نتایج بسیار متفاوتی می‌رسد، زیرا برتری امر مؤنث را برقرار می‌کند، نه مرکزیت امر مذکر را.

نتیجه‌گیری

بنابراین، کاربرد فلسفه‌ی سنت‌گرایی در مسائل جنسیتی، ضدفمینیستی است از این نظر که بر تفاوت‌های بین جنس‌ها به جای برابری تأکید می‌کند و ویژگی‌های جنسیتی را ذاتی درک می‌کند، نه اکتسابی. سنت‌گرایان همواره فمینیسم را به‌عنوان جنبه‌ای از مدرنیته رد می‌کنند. با این حال، درک‌های آنها از جنسیت عموماً بر اساس پاسخی به نظریه‌ی فمینیستی نیست، بلکه بر اساس مواضع بنیادی‌تری است. یولیوس اوولا یک استثناست از این نظر که دیدگاه‌های اتو واینینگر را که بخشی از یک بحث قبلی بود که در غیر این صورت نادیده گرفته

می‌شود، در خود جای می‌دهد. جردن پیترسون که مستقیماً به مواضع فمینیستی پاسخ می‌دهد، استثنای دیگری است.

همان‌طور که در مورد کاربرد سنت‌گرایی در هنر بود، نقطه‌ی شروع، دیدگاه‌های رنه گنون نیست که علاقه‌ی خاصی به جنسیت نداشت. نقطه‌ی شروع، یولیوس اوولا است و سنت‌گرای بزرگ بعدی که به جنسیت پرداخت، فریتیوف شوآن بود. آلیس ترنت سپس به نتایج خود رسید. اوولا، شوآن و ترنت، در واقع، همگی به نتایج متفاوتی رسیدند. برای اوولا، امر متعالی مذکر بود؛ برای شوآن، هم جنبه‌های مذکر و هم مؤنث داشت؛ برای ترنت، مؤنث بود. برای اوولا، درک واینینگر از جنسیت به‌عنوان غیردوتایی با اسطوره‌ی یونانی از یک نژاد پیشین از موجودات دوجنسی مطابقت داشت، اسطوره‌ای که شوآن آن را رد می‌کرد و روح انسان را بی‌جنسیت می‌دید. ترنت آن را جنسیت‌دار و مؤنث می‌دید. بنابراین، پروژه‌ی سنت‌گرایانه در مورد جنسیت، بسیار متنوع است.

علاوه‌بر کاربرد سنت‌گرایی در جنسیت، اوولا جنسیت را نیز در سنت‌گرایی به کار برد. در حالی که گنون تحقق خود را جز از نظر مسئله‌ی عملی ورود، جنسیتی نمی‌دید، اوولا نه تنها مسیرهای متمایزی برای مردان و زنان می‌دید، بلکه حتی جنسیت را به‌عنوان عنصری از آن مسیرها می‌دید. جنگجو باید برای کامل‌تر شدن مردانگی خود تلاش کند و عاشق یا مادر مؤنث باید برای کامل‌تر شدن زنانگی خود تلاش کند. تمایلات جنسی نیز یک مسیر تحقق خود بود، زیرا اتحاد جنسی ممکن بود دوگانگی را از بین ببرد و آیین‌های جنسی ممکن بود فرد را به سوی امر متعالی ببرد. با این حال، دیدگاه اوولا از روابط بین جنس‌ها، دیدگاه مکمل بودن نبود، بلکه جنگ متافیزیکی جنس‌ها بود که در آن نه تجاوز و نه سادیسم محکوم نمی‌شد.

متافیزیک جنسیتی شوآن، امر باطنی را به امر مؤنث، به مریم عذرا به‌عنوان تجسم سوفیای ابدی و حکمت ازلی، اختصاص می‌داد. نمایندگان اشکال دینی ظاهری، یعنی عیسی و محمد، مذکر بودند، اما عیسی به مریم وابسته بود و محمد، مریم و مادر را در خود داشت. در سطح تحقق خود، مسیرهای متمایزی برای مردان و زنان وجود داشت، مانند اوولا، اما مسیر مذکر به عناصر مؤنث نیاز داشت و مسیر مؤنث به عناصر مذکر. اگرچه درک شوآن از جنسیت ممکن است از دیدگاه فمینیستی بسیار مثبت‌تر به نظر برسد، اما یکی از نتایج آن همچنان این بود که زن تجسم خانه است، که به سختی یک موضع فمینیستی است.

پیترسون به درک‌های سنت‌گرایانه از جنسیت متافیزیکی پایبند بود و با اصرارش بر اینکه پدرسالاری نه یک ساختار اجتماعی و نه استثمارگرانه، بلکه سنتی و طبیعی و به نفع همه است، زمینه‌ی جدیدی را گشود. او با این کار، بیش از هر سنت‌گرای پیش از خود، مردم را عصبانی کرد.

درک ترنت از جنسیت، فمینیسم را محکوم می‌کرد، اما همزمان طرفدار زنانگی بود. قابل‌توجه است که ترنت تنها نظریه‌پرداز زن سنت‌گرایی است که در این کتاب ذکر شده و تنها سنت‌گرای زن مهم است. نسخه‌ی او از سنت‌گرایی در میان دیگر سنت‌گرایان کمتر شناخته شده است و شاید برای سازگاری آسان با دیگر نسخه‌ها، در معکوس کردن مذکر و مؤنث بیش از حد رادیکال باشد.

فصل ۱۲

طبیعت (Nature)

سومین حوزه‌ی فرعی که سنت‌گرایی در آن به کار گرفته شد، طبیعت بود. دو نفر از اولین چهره‌های برجسته در ترویج کشاورزی ارگانیک و توسعه‌ی پایدار، لرد نورث‌بورن در دهه‌ی ۱۹۴۰ و ای. اف. شوماخر در دهه‌ی ۱۹۷۰، هر دو سنت‌گرا شدند، اما هیچ‌کدام استدلال‌های زیست‌محیطی خود را بر پایه‌ی سنت‌گرایی بنا نکردند. با این حال، در سال ۱۹۶۶، فیلسوف ایرانی-آمریکایی، سید حسین نصر، از سنت‌گرایی برای استدلال در جهت حفاظت از محیط زیست استفاده کرد و خود را به‌عنوان یک طرفدار برجسته‌ی محیط‌زیست‌گرایی مبتنی بر دین و به‌عنوان اولین طرفدار عمده‌ی محیط‌زیست‌گرایی اسلامی تثبیت کرد، زیرا نصر خود مسلمان است، حتی اگر استدلال‌های او به‌طور خاص اسلامی نباشند. نتایج او به‌طور گسترده پذیرفته شد و در بریتانیا توسط یک فعال زیست‌محیطی بسیار برجسته، پرنس چارلز وقت، ترویج شد که نه تنها سخنرانی‌های بی‌شماری در ترویج محیط‌زیست‌گرایی ایراد کرد، بلکه در سال ۲۰۱۰ کتابی پرخواننده منتشر کرد که کار نصر را یک مرحله فراتر برد.

کشاورزی از زمان‌های بسیار قدیم با امر متعالی مرتبط بوده است و جشن‌های برداشت محصول هنوز هم برگزار می‌شوند، هرچند درک‌ها از منشأ باران، خشکسالی و آفت از دورانی که به اراده‌ی خدایان نسبت داده می‌شد، به‌طور قابل‌توجهی تغییر کرده است. مخالفت با آلوده کردن چاه‌ها و رفتارهای مشابهی که به دیگران آسیب می‌رساند نیز بسیار قدیمی است و قانون قرون وسطای انگلیس اینها را با هم به‌عنوان «مزاحمت» (nuisances) طبقه‌بندی می‌کرد، دسته‌ای که شامل دود، بو و صدای بیش از حد نیز می‌شد. با این حال، محیط‌زیست‌گرایی معاصر منشأ جدیدتری دارد و واقعاً تنها در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، با ریشه‌هایی در قرن نوزدهم، ظهور کرد. نصر یک پیشگام بود، نه تنها به‌عنوان اولین طرفدار عمده‌ی محیط‌زیست‌گرایی اسلامی، بلکه به‌عنوان یکی از اولین طرفداران محیط‌زیست‌گرایی مبتنی بر هر دیدگاه دینی.

دیدگاه‌های پیشین

اگرچه محیط‌زیست‌گرایی پدیده‌ای نسبتاً جدید است، اما ریشه‌های قدیمی‌تری دارد. یکی از ریشه‌های آن، جنبش رمانتیک است که آگاهی از طبیعت و ارتباط طبیعت با امر معنوی و متعالی را تقویت کرد. ریشه‌ی دیگر، خود انقلاب صنعتی است که آلودگی‌ای فراتر از وحشیانه‌ترین تصورات یک بازرس مزاحمت قرون وسطایی ایجاد کرد و به رشد مناطق مسکونی ارزان شهری و مشکلات زیست‌محیطی مرتبط با آن منجر شد. نگرانی درباره‌ی پیامدهای صنعتی‌شدن به‌آرامی پدیدار شد. در سال ۱۸۶۴، سیاستمدار و دیپلمات آمریکایی، جورج پرکینز مارش (George Perkins Marsh)، کتاب *Man and Nature; or Physical Geography as Modifi ed by Human Action* را منتشر کرد و هدفش «اشاره به خطرات بی‌احتیاطی و لزوم احتیاط

در تمام عملیاتی بود که در مقیاس بزرگ، با ترتیبات خودجوش جهان آلی یا غیرآلی تداخل می‌کنند».[1] مارش از ادبیات فنی و علمی به زبان‌های بسیاری برای بحث درباره‌ی خطرات مرتبط با کشاورزی در مقیاس بزرگ، جنگل‌داری و مدیریت آب‌ها و شن‌ها بهره برد. دیدگاه علمی مشابهی نیز توسط نویسندگان و انجمن‌های دیگر اتخاذ شد و در برخی موارد، پایه‌ی قوانین دولتی را فراهم کرد. همیشه یک لحن اخلاقی وجود داشت، زیرا آسیب خصوصی به طبیعت، نمونه‌ی کاملی از معضل معروف به «**تراژدی منابع مشترک**» (tragedy of the commons) را ارائه می‌دهد: اگرچه ممکن است به نفع جمعی همه باشد که از چرای بیش از حد زمین مشترک خودداری کنند، اما همچنین به نفع فردی همه است که آن کسی نباشند که حیوانات خود را به جای دیگری منتقل می‌کنند، بنابراین زمین مشترک اغلب بیش از حد چرا می‌شود و به ضرر همه تمام می‌شود. اغلب استدلال می‌شود که یکی از کارکردهای اصلی اخلاق انسانی، مقابله با این معضل است. ممکن است به نفع خصوصی من باشد که کاری انجام دهم که به همه آسیب برساند، اما اگر اخلاقی رفتار کنم، از آن عمل خودداری خواهم کرد و همه سود خواهند برد. من همچنین از رفتار اخلاقی دیگران سود خواهم برد.

یک چارچوب عمدتاً علمی همراه با لحن‌های اخلاقی مشخص، در طول قرن بیستم، همزمان با تثبیت محیط‌زیست‌گرایی مدرن در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، ادامه یافت. زیست‌شناس دریایی آمریکایی، ریچل کارسون (Rachel Carson)، در سال ۱۹۶۲ کتاب *Silent Spring* خود را منتشر کرد که آسیب‌های ناشی از استفاده‌ی بی‌رویه از آفت‌کش‌ها، به‌ویژه ددت، را نشان می‌داد. آژانس حفاظت از محیط زیست ایالات متحده در سال ۱۹۷۰ و صلح سبز (Greenpeace) در سال ۱۹۷۱ تأسیس شدند. سپس آگاهی از چالش‌های ناشی از گرمایش جهانی در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ افزایش یافت. بحث‌ها از آن زمان به بعد عمدتاً درباره‌ی علم، اخلاق و عملیات بوده است. برخی از این بحث‌ها در رابطه با توسعه به‌ویژه دشوار بوده است. خیلی خوب است که کشورهای ثروتمند، که از قبل با هزینه‌ی قابل‌توجهی برای محیط زیست در گذشته صنعتی شده‌اند، اکنون بر حفاظت از محیط زیست اصرار ورزند، اما در مورد کشورهایی که هنوز صنعتی نشده‌اند، چه؟ این نیز یک سؤال اخلاقی است.

تا دهه‌ی ۱۹۸۰، توجه کمی به نقش امر متعالی می‌شد. استثنائات این امر شامل آثار دو الهی‌دان پروتستان آمریکایی بود. اچ. ریچارد نیبور (H. Richard Niebuhr) در دهه‌ی ۱۹۳۰ شروع به ساختن یک نظام اخلاق زیست‌محیطی کرد و جوزف سیتلر (Joseph Sittler) در سال ۱۹۵۴ خواستار یک «الهیات برای زمین» شد و از اینکه «امروزه، انسان دیگر به شیوه‌ای که خدا در نظر داشت، با طبیعت مرتبط نیست... اساساً به همین دلیل است که او آنچه را که باید از آن مراقبت کند، غارت می‌کند» ابراز تأسف کرد.[2] با این حال، این‌ها مواضع غیرمعمولی بودند و در آن زمان توجه کمی را به خود جلب کردند. توجه بیشتری به استدلالی که توسط مورخ آمریکایی، لین وایت (Lynn White)، در یک سخنرانی در دسامبر ۱۹۶۶، همزمان با آغاز به کار محیط‌زیست‌گرایی، مطرح شد، جلب شد که ریشه‌های بحران زیست‌محیطی نه تنها در انقلاب صنعتی بلکه در خود مسیحیت نیز یافت می‌شود که سلطه بر طبیعت را به انسان اختصاص داده و انسان را از طبیعت متمایز و برتر از آن می‌دید. بنابراین، وایت دین، یا حداقل مسیحیت را، به‌عنوان عاملی در بحران زیست‌محیطی می‌دید.

کشاورزی ارگانیک و اقتصاد بودایی

استثنای دیگر از قاعده‌ی کلی که توجه کمی به امر متعالی می‌شد، انجمن آنتروپوزوفی (Anthroposophical Society) بود که در آن ایده‌ی **کشاورزی ارگانیک** سرچشمه گرفت. این ایده در دهه‌های اخیر تولید مواد غذایی را متحول کرده است و به رودلف اشتاینر، فیلسوف اتریشی که شاخه‌ی آلمانی انجمن تئوسوفی را رهبری می‌کرد و سپس، پس از جدایی از رهبری بین‌المللی انجمن، انجمن آنتروپوزوفی خود را در سوئیس تأسیس کرد، بازمی‌گردد. اشتاینر، مانند تئوسوفیست‌ها، چندین لایه از وجود را بین امر صرفاً فیزیکی و امر متعالی می‌دید که سه لایه‌ی پایین‌ترین آنها فیزیکی، اثیری و اختری بودند. این درک، هم اساس نظام مدرسه‌ی والدورف که اشتاینر کمی پس از پایان جنگ جهانی اول آن را آغاز کرد، و هم اساس یک سری سخنرانی‌ها درباره‌ی کشاورزی بود که او در سال ۱۹۲۴ ایراد کرد و بعدها به آنچه در آلمانی (biodynamische Landwirtschaft) و در انگلیسی «کشاورزی ارگانیک» نامیده شد، یعنی نامی که توسط یک کشاورز و مالک انگلیسی، لرد نورث‌بورن (Lord Northbourne)، در سال ۱۹۴۰ به آن داده شد، تبدیل شد.

همان‌طور که نظام والدورف ایده‌های آموزشی مترقی و آنتروپوزوفی را به گونه‌ای ترکیب می‌کرد که نتیجه‌ی جذابی را تولید می‌کرد که به‌طور آشکار آنتروپوزوفی نیست، کشاورزی ارگانیک نیز تکنیک‌های عملی کشاورزی را با ایده‌های آنتروپوزوفی ترکیب می‌کرد. کودهای شیمیایی که اولین بار در طول جنگ جهانی اول توسعه یافتند، به دلیل عدم غنی‌سازی خاک به شیوه‌ای که کودهای طبیعی انجام می‌دهند، محکوم می‌شدند. از دیدگاه اشتاینر، کود طبیعی محتوای اختری و اثیری را با خود به همراه دارد که کودهای شیمیایی فاقد آن هستند. شاخ گاو یک مجرای طبیعی برای امر اختری و اثیری است و بنابراین، کود با دفن کردن آن همراه با شاخ گاو بهبود می‌یابد.[3] اکثر کشاورزان ارگانیک امروزه شاخ گاو را با کود خود دفن نمی‌کنند و کتاب نورث‌بورن که اصطلاح «ارگانیک» را در انگلیسی راه‌اندازی کرد، یعنی *Look to the Land*، نه به شاخ گاو و نه به امر اختری و اثیری اشاره نمی‌کند، اما برخی آنتروپوزوفیست‌ها هنوز هم شاخ گاو را دفن می‌کنند. چه کشاورزان ارگانیک بدانند چه ندانند، ایده‌ی اصلی کشاورزی ارگانیک هم از یک دیدگاه خاص از امر متعالی و هم از علم نشأت می‌گیرد.

کتاب *Look to the Land* نورث‌بورن موضعی در بحث دیگری اتخاذ کرد که اشتاینر در آن درگیر نشده بود: بحث تجارت و امور مالی بین‌المللی. مارکسیست‌ها مدت‌ها بود که استدلال می‌کردند که این اساساً استثمارگرانه است و نورث‌بورن با آن موافق بود و عنصر دیگری را به بحث اضافه کرد. یک کشور بدهکار برای پرداخت بهره‌ی بدهی‌های خود به یک کشور طلبکار، باید چیزی تولید کند، احتمالاً از طریق «کشاورزی فرسایشی» که زمین آن را غارت می‌کند و همچنین به کشاورزی کشور طلبکار که نمی‌تواند با قیمت‌های پایین مواد غذایی وارداتی رقابت کند، آسیب می‌رساند. «توجه نمی‌شود که "توسعه" تنها منبع جدایی‌ناپذیر و بالقوه پایان‌ناپذیر ثروت هر دو [کشور بدهکار و طلبکار] را نابود کرده است: شاید، تا زمانی که خیلی دیر شده باشد».[4]

هشدار نورث‌بورن در سال ۱۹۴۰، در سال ۱۹۷۳ توسط ای. اف. شوماخر (E. F. Schumacher)، اقتصاددان آلمانی-بریتانیایی که در حین کار در برمه (اکنون میانمار) در دهه‌ی ۱۹۵۰ شروع به زیر سؤال بردن اقتصاد توسعه‌ی استاندارد کرده بود، تکرار شد. شوماخر در دهه‌ی ۱۹۶۰ ایده‌ی «فناوری میانی» را راه‌اندازی کرد و در سال ۱۹۷۰ رئیس انجمن خاک شد، گروهی بریتانیایی که به ترویج کشاورزی ارگانیک اختصاص داشت. در سال ۱۹۶۶، حتی پیش از سخنرانی مشهور لین وایت که مسیحیت را مقصر می‌دانست، شوماخر مقاله‌ای درباره‌ی «**اقتصاد بودایی**» منتشر کرد که در آن علیه تمرکز «اقتصاد مدرن» بر تولید به جای کارگر

استدلال می‌کرد. در مقابل، اقتصادی مبتنی بر بودیسم، دینی که برمه ادعا می‌کرد به آن احترام می‌گذارد، کارگر را پیش از محصول قرار می‌داد، زیرا «بودایی جوهر تمدن را نه در تکثیر خواسته‌ها، بلکه در تزکیه‌ی شخصیت انسانی می‌بیند».[5] در اینجا شوماخر به اثر اولیه‌ی آناندا کوماراسوامی، *Art and Swadeshi* ، از سال ۱۹۱۰ (سودشی یک جنبش هندی برای خودکفایی ملی‌گرایانه بود) استناد کرد. شوماخر معتقد بود که «فعالیت خلاقانه» مهم‌تر از مصرف است و مردم مهم‌تر از کالاها هستند. به جان راسکین استناد نشده بود، اما به‌خوبی می‌توانست شده باشد، زیرا اینجاست که دیدگاه‌های کوماراسوامی در این مورد سرچشمه می‌گرفت.
شوماخر ادامه داد: «تولید از منابع محلی برای نیازهای محلی، منطقی‌ترین شیوه‌ی زندگی اقتصادی است» و «کالاهای تجدیدناپذیر باید تنها... با بیشترین دقت و دقیق‌ترین نگرانی برای حفاظت استفاده شوند».[6] این مقاله در کتاب شوماخر *Small is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered* ، که در سال ۱۹۷۳ منتشر شد، بازچاپ و توسعه یافت. این کتاب تأثیر فوق‌العاده‌ای بر افکار عمومی در سراسر جهان داشت و به‌طور قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کرد که الگوهای فعلی توسعه پایدار نیستند و مردم اهمیت بیشتری دارند. تولید محلی و اقتصاد روستایی الگوهای خوبی برای پیروی بودند.

بنابراین، مفهوم توسعه‌ی پایدار اکنون به همان اندازه که مفاهیم کشاورزی ارگانیک و حفاظت از محیط زیست، گسترده و تأثیرگذار است. بنابراین، مفاهیم توسعه‌ی پایدار و کشاورزی ارگانیک نه تنها در علم، بلکه در ملاحظات دیگری نیز ریشه دارند: آنتروپوزوفی برای کشاورزی ارگانیک، و بودیسم، کوماراسوامی و (در پشت صحنه) راسکین برای توسعه‌ی پایدار.

سنت‌گرایی در کتاب *Look to the Land* لرد نورث‌بورن نقشی نداشت و تنها نقش کوچکی در *Small is Beautiful* شوماخر داشت. با این حال، هم نورث‌بورن و هم شوماخر بعدها سنت‌گرا شدند و در سنت‌گرایی، مکملی برای دیدگاه‌هایی که از قبل توسعه داده بودند، یافتند. هر دو کتاب‌هایی درباره‌ی سنت‌گرایی نوشتند، اما هیچ‌کدام در کاربرد سنت‌گرایی در مسئله‌ی طبیعت چندان پیش نرفتند. محیط‌زیست‌گرایی آنها را به سنت‌گرایی سوق داد، نه سنت‌گرایی به محیط‌زیست‌گرایی.

دیدگاه‌های سنت‌گرایان اولیه

گنون دیدگاه خاصی درباره‌ی طبیعت نداشت، اما اغلب از آنچه اکنون «توسعه» نامیده می‌شود، انتقاد می‌کرد. تقابل بین غرب و شرق برای اندیشه‌ی او محوری بود و در این زمینه، او اغلب از تأثیر غرب بر شرق که شرقی‌ها را به اتخاذ ذهنیت مدرن غربی و سپس تحریف سنت‌های شرقی برای مطابقت با مدرنیته سوق می‌داد، ابراز تأسف می‌کرد. گنون فکر می‌کرد که صحبت از توسعه‌ی اقتصادی عموماً پوششی برای استثمار اقتصادی کشورهای شرقی توسط غرب است. گنون فکر می‌کرد که اگرچه شرقی‌ها علاقه‌ی چندانی به رقابت اقتصادی با غرب ندارند، اما تمایل آنها برای رهایی از سلطه‌ی غرب ممکن است آنها را به پذیرش چنین رقابتی سوق دهد.[7] بنابراین، توسعه یک عامل منفی بود.

کوماراسوامی، مانند گنون، علاقه‌ی چندانی به طبیعت به خودی خود نداشت، اما در تمام عمر خود به مسائل توسعه علاقه داشت. «اقتصاد بودایی» شوماخر یک بار به *Art and Swadeshi* استناد کرد، اما می‌توانست بسیار بیشتر استناد کند: کتاب کوماراسوامی در سال ۱۹۱۰ و مقاله‌ی شوماخر در سال ۱۹۶۶ توافق قابل‌توجهی دارند. با این حال، دیدگاه‌های کوماراسوامی در سال ۱۹۱۰ را نمی‌توان سنت‌گرایانه توصیف

کرد، زیرا او در آن زمان با سنت‌گرایی مواجه نشده بود و وقتی با آن مواجه شد، دیدگاه‌هایش درباره‌ی توسعه چندان توسط آن تغییر نکرد.

اگرچه اوولا همیشه «فتح جهان توسط اروپای سفید» را چیز بدی نمی‌دانست[8] – بالاخره، قهرمانانه و مردانه بود – اما دیدگاه‌های گنون و کوماراسوامی را درباره‌ی توسعه تأیید می‌کرد. او نوشت: «بهتر است از جذابیت بهبود شرایط عمومی اجتماعی و اقتصادی دست کشید و یک رژیم ریاضت را اتخاذ کرد تا اینکه به بردگی منافع خارجی درآمد یا در فرآیندهای جهانی هژمونی اقتصادی بی‌ملاحظه گرفتار شد».[9] او همچنین چهل سال پیش از استدلال لین وایت مبنی بر اینکه دوگانگی مسیحی تأثیر منفی بر محیط زیست داشته است، پیش‌بینی کرده بود. یکی از پیامدهای تمایز مسیحی بین امر ماوراءالطبیعی و طبیعی، «**قداست‌زدایی از طبیعت**» بود. «طبیعت از بودن چیزی زنده دست کشید. درک جادویی و نمادین از طبیعت که اساس علوم روحانی بود، رد و به‌عنوان "پاگانی" برچسب زده شد».[10] از دیدگاه اوولا، پیش از مسیحیت، اوضاع متفاوت بود. او استدلال می‌کرد که در جهان سنتی، طبیعت به‌عنوان یک بدن بزرگ، مقدس و جاندار زیسته می‌شد، «بیان قابل‌مشاهده‌ی امر نامرئی». دانش درباره‌ی طبیعت از الهام، شهود و رؤیاها نشأت می‌گرفت و با ورود، به‌عنوان «اسرار زنده» منتقل می‌شد.[11] «بین انسان و زمینش، بین خون و خاک، رابطه‌ی صمیمی‌ای با ماهیت زنده و روانی وجود داشت»،[12] به همین دلیل بود که در بسیاری از سنت‌ها، مالکیت زمین برای اشراف محفوظ بود. خود زمین به نوعی مقدس است.

شوآن به‌طور کلی از کوماراسوامی در مورد توسعه پیروی می‌کرد و نگرانی‌ای درباره‌ی پایداری که در میان سنت‌گرایان پیشین یافت نمی‌شود، به آن اضافه می‌کرد. در حالی که دستگاه بافندگی دستی قدیمی «نوعی وحی و نمادی بود که با قابل‌فهم بودنش به روح اجازه می‌دهد نفس بکشد... یک دستگاه بافندگی مکانیزه برای مردی که به آن خدمت می‌کند، خفه‌کننده است».[13] مکانیزاسیون نه تنها کسانی را که به بردگی گرفته بود، خفه می‌کرد، بلکه منابع طبیعی را نیز مصرف می‌کرد. نکته‌ی اول به راسکین بازمی‌گردد، اما نکته‌ی دوم جدید است. ماشین‌ها «حریصانه از مواد تغذیه می‌کنند... به جای اینکه تنها توسط انسان یا نیروی طبیعی مانند باد یا آب به حرکت درآیند؛ برای "زنده" نگه داشتن آنها، انسان مجبور است به غارت عمده‌ی زمین متوسل شود».[14]

شوآن همچنین طبیعت را با امر ازلی مرتبط می‌دانست. او نوشت: «هر چیز مشروعی از یک سو با طبیعت و از سوی دیگر با امر مقدس مرتبط است».[15] با این حال، طبیعت موضوعی نبود که شوآن به‌تفصیل درباره‌ی آن بنویسد.

فلسفه‌ی طبیعت از دیدگاه نصر

فلسفه‌ی واقعی سنت‌گرایانه درباره‌ی طبیعت نسبتاً دیر، توسط سید حسین نصر توسعه یافت که در سال ۱۹۶۶ برای ایراد چهار سخنرانی در دانشگاه شیکاگو در یک سری سخنرانی‌ها درباره‌ی خطراتی که علم برای صلح ایجاد می‌کند، موضوعی داغ در پی اختراع بمب اتمی، دعوت شد. در همان سال، ای. اف. شوماخر مقاله‌ی خود «اقتصاد بودایی» را منتشر می‌کرد و لین وایت سخنرانی خود را درباره‌ی تأثیر منفی مسیحیت ایراد می‌کرد. نصر نه درباره‌ی خطراتی که علم برای صلح ایجاد می‌کرد، بلکه درباره‌ی خطراتی که برای طبیعت ایجاد می‌کرد، صحبت کرد و تحلیل سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته و درک شوآن از وحدت متعالی ادیان را به کار برد. او از لحن‌های تقابلی و جدلی که در گنون و اوولا و تا حدی در شوآن یافت می‌شود، اجتناب می‌کرد. او از نظر تحقیقات و

حیات فکری غربی یک خودی بود، نه یک بیگانه. تقریباً سی سال بعد، در سال ۱۹۹۴، او یک سری سخنرانی مهم دیگر درباره‌ی طبیعت، این بار در دانشگاه بیرمنگام در انگلستان، با عنوان «دین و نظم طبیعت» ایراد کرد. سخنرانی‌های سال ۱۹۹۴، به‌ویژه، وسعت و عمق تحقیقاتی چشمگیری را به نمایش می‌گذارند. هر دو سری سخنرانی منتشر شدند و با هم جایگاه نصر را به‌عنوان متفکر مسلمان برجسته در موضوعات طبیعت و محیط زیست تثبیت کردند.

استدلال اصلی نصر در سال ۱۹۶۶ این بود که «عدم تعادل بین انسان و طبیعت که تمام پیروزی ظاهری انسان بر طبیعت را تهدید می‌کند» نتیجه‌ی «ازخودبیگانگی انسان از طبیعت» بود که خود نتیجه‌ی از دست دادن دانش متافیزیکی سنتی مدرنیته، یعنی «سکولاریزاسیون کیهان» بود.[16] او در سال ۱۹۹۴ به این، حس اضطرار بیشتری افزود، «زیرا انسان موفق به نابودی بخش بزرگی از نظم طبیعت شده و حتی آشوب کیهانی را تهدید می‌کند».[17] در سال ۱۹۹۴، نصر ازخودبیگانگی بشریت از طبیعت را نه به از دست دادن دانش متافیزیکی، بلکه به از دست دادن دین، یک فرمول‌بندی رایج‌تر، نسبت داد و استدلال خود را به روابط مردم با بدن‌های خود نیز گسترش داد.

سخنرانی اول نصر در سال ۱۹۶۶، درباره‌ی «مسئله»، روایت انحطاط سنت‌گرایانه و نقد مدرنیته را در تاریخ علم به کار برد تا نشان دهد که مشکل واقعی، قداست‌زدایی از طبیعت است. این سخنرانی با فهرست کردن مشکلات ناشی از این امر آغاز شد، فهرستی که بسیار مربوط به دهه‌ی ۱۹۶۰ بود: «ازدیاد جمعیت، کمبود "فضای تنفس"، تراکم و ازدحام زندگی شهری، اتمام منابع طبیعی از هر نوع، تخریب زیبایی طبیعی، خدشه‌دار کردن محیط زندگی با ماشین و محصولات آن، افزایش غیرعادی بیماری‌های روانی».[18] با این حال، تمرکز اصلی نه بر این مشکلات، بلکه بر چیزی بود که نصر علت آنها می‌دید: قداست‌زدایی. اینکه چگونه قداست‌زدایی به ازدیاد جمعیت و ازدحام منجر می‌شود، نشان داده نشد، اما منطقی است که تخریب زیبایی طبیعی می‌تواند، حداقل تا حدی، از عدم قدردانی و احترام به آن زیبایی ناشی شود. در سال ۱۹۹۴، نصر دیگر نیازی به فهرست کردن مشکلات زیست‌محیطی نداشت، زیرا آنها تا آن زمان بسیار شناخته شده بودند، اما او در سخنرانی پایانی خود به این اشاره کرد که بشریت «نه تنها باعث ناپدید شدن گونه‌های گیاهی و جانوری متعدد و به خطر انداختن بسیاری دیگر شده است، بلکه تقریباً باعث شده است که خود انسان‌ها به یک گونه‌ی در معرض خطر تبدیل شوند».[19]

در سال ۱۹۶۶، سخنرانی دوم نصر، درباره‌ی «علل فکری و تاریخی»، خوانشی سنت‌گرایانه از «تاریخ علم» را به‌عنوان تاریخ انحطاط از سنت به مدرنیته پیشنهاد کرد و نشان داد که چگونه تمدن غرب مادی‌گرایی یونانی را به ارث برد و مسیحیت «...با تأکید بر مرز بین امر ماوراءالطبیعی و طبیعی و با چنان سخت‌گیری در تمایز بین امر طبیعی و ماوراءالطبیعی که به محروم کردن طبیعت از روح درونی که در همه‌ی چیزها می‌دمد، نزدیک شد» واکنش نشان داد.[20] سپس اوضاع با پیروزی عقل‌گرایی و علم عقل‌گرایانه پس از رنسانس و به‌ویژه در طول قرن هفدهم، بیشتر رو به زوال گذاشت و اگرچه جنبش رمانتیک «زیبایی طبیعت بکر را دوباره کشف کرد، اما نتوانست بر جریان علم تأثیر بگذارد یا بعد جدیدی را در خود علم اضافه کند».[21] همین استدلال در سال ۱۹۹۴، با طول و تفصیل بیشتر، به‌ویژه در مورد تاریخ فلسفه، مطرح شد و تقصیر کمتری را به مسیحیت و تقصیر بیشتری را به دکارت نسبت داد و مواضع الهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی پیشین و همچنین الهی‌دانان مسیحی معاصر مانند نیبور را به رسمیت شناخت. تحلیل همچنین کمی گسترش یافت و نقش طمع انسانی را که خود توسط فردگرایی و عقل‌گرایی آزاد شده بود، به رسمیت شناخت.

سخنرانی سوم در سال ۱۹۶۶، درباره‌ی «برخی اصول متافیزیکی مربوط به طبیعت»، استدلال می‌کرد که متافیزیک سنتی «علاقه‌ای به طبیعت و درکی از اهمیت متافیزیکی آن» را نشان می‌داد.[22] این سخنرانی با تعریف متافیزیک به‌عنوان «علم امر واقعی، منشأ و غایت چیزها، امر مطلق» و به‌عنوان علمی که «تنها از طریق شهود عقلانی و نه صرفاً از طریق استدلال» قابل‌دستیابی است، آغاز شد.[23] سپس از طریق نقل‌قول‌های مختلف، از *Tao Te Ching* و سنت هندو تا اسلام، پیش رفت و تأکید کرد که «در اسلام مانند چین، مشاهده‌ی طبیعت و حتی آزمایش عمدتاً در کنار عنصر معرفتی و عرفانی سنت قرار داشت».[24] بنابراین، آنچه نصر نشان داد، این نبود که با طبیعت به شیوه‌ی خاصی رفتار می‌شد – و در واقع این در این دوره یک مسئله نبود – بلکه این بود که طبیعت در یک چارچوب متافیزیکی گسترده‌تر درک می‌شد. این بحث با بومیان آمریکا و مسیحیان قرون وسطی به پایان رسید. در سال ۱۹۹۴، این بررسی طولانی‌تر و دقیق‌تر بود و تقریباً به همه‌ی ادیان، نه فقط به یک انتخاب، می‌پرداخت. این بررسی یک تقسیم‌بندی اساسی بین ادیان «اولیه» مانند شمنیسم و سنت بومیان آمریکا، که در آن «طبیعت نه تنها نمادی از واقعیت‌های معنوی است، بلکه خود آن واقعیت‌هاست»،[25] ادیان ایرانی و ابراهیمی که در آن نظم الهی و نظم طبیعت جدا هستند و نظم طبیعت ممکن است (یا ممکن است نباشد) به‌عنوان بازتابی از نظم الهی درک شود، و هندوئیسم که بین این دو قرار دارد، قائل شد. ادیان «اولیه» «برای هزاران سال نگهبانان محیط زیست طبیعی بوده‌اند و گوشی دقیق برای پیام زمین داشته‌اند»،[26] دیدگاهی که منحصر به نصر نیست. البته، ممکن است پرسیده شود که آیا مردمان مورد نظر واقعاً در موقعیت فنی برای تأثیرگذاری زیاد بر طبیعت، چه خوب و چه بد، بودند یا نه.

در سال ۱۹۶۶، سخنرانی چهارم و پایانی، درباره‌ی «برخی کاربردها در وضعیت معاصر»، مزایای مختلفی را که از اتخاذ رویکردی مبتنی بر متافیزیک سنتی، هم برای طبیعت و هم برای علم، حاصل می‌شد، نشان داد که «می‌تواند به کشف مجدد طبیعت بکر با از بین بردن تسلط خفه‌کننده‌ی عقل‌گرایی بر دیدگاه انسان از طبیعت نیز کمک کند».[27] در سال ۱۹۹۴، راه‌حل در عوض در «دین به اشکال سنتی آن به‌عنوان گنجینه‌های امر مقدس و وسایل دسترسی به آن» یافت می‌شد.[28] راه‌حل‌ها تنها در سطح عملی کافی نخواهند بود و رویکردهای فلسفی به طبیعت نیز ناکافی هستند. «باید پرسید که چه قدرتی جز نیروی وحشیانه خارجی می‌تواند بر عناصر پرشور درون روح انسان‌ها کنترل ایجاد کند تا آنها آن‌قدر از نظر مادی از جهان طبیعت طلب نکنند. ممکن است چند فیلسوف وجود داشته باشند که برای آنها چنین قدرتی عقل باشد، اما برای اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها، این نمی‌تواند جز دین باشد».[29]

موضوع اصلی جدیدی که در سال ۱۹۹۴ مورد بحث قرار گرفت، بدن انسان بود که یک سخنرانی کامل به آن اختصاص داشت. نصر مشاهده کرد که آخرین جنبه‌ی جهان فیزیکی که قداست‌زدایی شد، بدن بود و این همچنین اولین جنبه‌ی جهان فیزیکی بود که دوباره تقدیس شد. او استدلال می‌کرد که اینکه درک‌های صرفاً مکانیکی از بدن دیگر به‌طور گسترده پذیرفته نمی‌شوند، هم در علاقه به «اشکال جایگزین پزشکی مبتنی بر دیدگاه کل‌نگر از انسان که شامل بدن، روح و همچنین روح است» و هم در «سؤالات عظیمی که توسط مهندسی زیستی و مشکلات مرتبط با اخلاق زیستی مطرح می‌شود» دیده می‌شود.[30] با این حال، تلاش‌ها برای کشف مجدد تقدس بدن، باید از سنت و «تکنیک‌های معنوی مربوط به بدن» پیروی کنند، به جای اینکه در «تجلیل از ورزش و دو و میدانی» و «قداست‌زدایی از تمایلات جنسی که روزبه‌روز بیشتر به‌صورت تجاری عرضه می‌شود» گم شوند.[31] در نهایت، «بازیابی دیدگاه دینی از طبیعت باید به مسئله‌ی اصلی بدن بپردازد که

در آن عناصر معنوی، روانی و فیزیکی در یک وحدت ترکیب می‌شوند که کل آن بالضروره برای دین اهمیت دارد».[32]

استدلال نصر در هر دو سال ۱۹۶۶ و ۱۹۹۴ اساساً سنت‌گرایانه بود. این استدلال به‌طور ضمنی پیرو حکمت خالده بود از این نظر که او سنت‌ها، آموزه‌ها و اسطوره‌شناسی‌های دینی متعددی را به‌عنوان یک واحد واحد، به پیروی از ایده‌ی شوآن از وحدت متعالی ادیان، مورد بحث قرار می‌داد. این استدلال از روایت انحطاط سنت‌گرایانه از زمان رنسانس استفاده می‌کرد. همچنین از نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته استفاده می‌کرد، هرچند این نقد به رابطه‌ی بین مردم و طبیعت محدود می‌شد، به جای اینکه به کل مدرنیته اعمال شود. در نهایت، راه‌حل پیشنهادی سنت‌گرایانه بود: بازیابی متافیزیک سنتی، به پیروی از گنون، که بعدها با بازیابی امر مقدس از طریق دین، به پیروی از شوآن، جایگزین شد.

کاربرد سنت‌گرایی توسط نصر در مورد طبیعت، یکی از تأثیرگذارترین کاربردهای سنت‌گرایی بود. کاربرد سنت‌گرایی در تحقق خود، سیاست و جنسیت توسط اوولا تنها توسط عده‌ی قلیلی مورد استقبال قرار گرفت. کاربرد سنت‌گرایی در دین و هنر توسط شوآن و پیروانش به‌طور گسترده‌تری پذیرفته شد، اما هنوز هم تا حدودی در حاشیه باقی ماند. کاربرد سنت‌گرایی توسط نصر در مورد طبیعت، به اندازه‌ی موسیقی تاونر، رایج شد. این یکی از موفق‌ترین پروژه‌های سنت‌گرایی بود.

تحولات بعدی

اگرچه خود نصر مسلمان است، اما کاربرد او از سنت‌گرایی در مورد طبیعت بیشتر پیرو حکمت خالده بود تا اسلامی. نسخه‌ی کاملاً اسلامی محیط‌زیست‌گرایی سنت‌گرایانه توسط یک سنت‌گرای اردنی، پرنس غازی بن محمد، با همکاری یک سنت‌گرای بریتانیایی، رضا شاه‌کاظمی، توسعه یافت. در سال ۲۰۱۰ آنها مقاله‌ی بلندی با عنوان *The Holy Qur'an and the Environment* را در یک نسخه‌ی دوزبانه‌ی عربی/انگلیسی منتشر کردند.[33] این مقاله به شیوه‌ی تحقیقات کلاسیک اسلامی پیش می‌رود و استدلال خود را بر نقل‌قول‌های گسترده از قرآن استوار می‌کند که سپس برای ارائه‌ی استدلال اصلی نصر تفسیر می‌شوند. تفاسیر همیشه قابل‌قبول هستند، هرچند گاهی از درک‌های عمومی منحرف می‌شوند، مانند زمانی که کلمه‌ی «فساد» که اغلب در قرآن استفاده می‌شود و عموماً به گناهکاری انسان اشاره دارد، به‌عنوان اشاره به تخریب محیط زیست خوانده می‌شود.

در بریتانیا، یک پرنس دیگر، پرنس چارلز، نیز اندیشه‌ی نصر را بیشتر توسعه داد. پیش از به سلطنت رسیدنش به‌عنوان چارلز سوم در سال ۲۰۲۲، پرنس چارلز در بریتانیا بیشتر به دلیل فعالیت‌هایش تا فلسفه‌اش شناخته می‌شد، اما در سال ۲۰۱۰ کتاب *Harmony: A New Way of Looking at Our World* را منتشر کرد.[34] در این کتاب، او برای انقلابی برای حل «بسیاری از مشکلات زیست‌محیطی و اجتماعی که اکنون در افق ما بزرگ به نظر می‌رسند» استدلال می‌کرد که هم نیازمند «کنش درست» و هم «اندیشه‌ی درست» بود.[35] کنش مورد نیاز از نوعی بود که او خود از قبل برای مدتی در مقام مالک زمین، در زمینه‌هایی مانند کشاورزی ارگانیک، تولید محلی برای مصرف محلی، شهرسازی بهبودیافته و جنگل‌کاری مجدد، انجام می‌داد. با این حال، مشکل این ابتکارات این بود که آنها «جایگزین» باقی می‌ماندند که کافی نبود. برای اینکه آنها رایج شوند، که او استدلال می‌کرد لازم است، اندیشه باید تغییر می‌کرد. مردم باید یاد می‌گرفتند که رابطه‌ی خود با طبیعت را بر حسب آنچه پرنس «فلسفه‌ی سنتی» می‌نامید، ببینند. به نصر اعتباری داده نشده است، اما آنچه در ادامه

می‌آید، بسیار شبیه به استدلال او از سال ۱۹۶۶ است، هرچند با تفاوت‌های گاه‌به‌گاه. برای مثال، پرنس چارلز مدرنیته را نه از رنسانس، بلکه از پیروزی انسان‌گرایی روشنگری تاریخ‌گذاری کرد.

پرنس چارلز همچنین استدلال نصر را توسعه داد. او نه تنها، مانند نصر، استدلال می‌کرد که طبیعت به‌طور سنتی در یک چارچوب متافیزیکی گسترده‌تر درک می‌شد، بلکه فراتر رفت و بیان کرد که طبیعت در واقع آن چارچوب را نشان می‌دهد و در آن ساکن است. او استدلال می‌کند (به پیروی از کریچلو) که الگوهای هندسه‌ی مقدس در طبیعت نیز یافت می‌شوند و (به پیروی از تیتوس بورکهارت) در معماری مقدس. «نسبت‌ها و تناسباتی که شیوه‌ی رشد و شکوفایی موجودات طبیعی را تعریف می‌کنند، همان‌هایی هستند که زیربنای ساختار مشهورترین ساختمان‌های باستانی را تشکیل می‌دهند».[36] الگوهای هندسه‌ی مقدسی که در معابد هند یافت می‌شوند، «مدل‌هایی از جهان هستند».[37]

پرنس چارلز همچنین فراتر از نصر رفت از این نظر که به‌تفصیل درباره‌ی راه‌حل‌های عملی بحث کرد. آنچه همه‌ی اینها مشترک داشتند، این بود که نقطه‌ی مقابل رویکردهای مدرن بودند: کشاورزی ارگانیک به جای کشاورزی شیمیایی، معماری که هندسه‌ی مقدس را تجسم می‌بخشد به جای ساختمان‌هایی که «به نظر می‌رسد عمداً آشوب را فرامی‌خوانند تا اینکه هماهنگی را ایجاد کنند»،[38] و غیره. با این حال، این راه‌حل‌ها صرفاً واکنشی نیستند. کشاورزی ارگانیک باید از دانش و تکنیک‌های مدرن استفاده کند. به‌طور کلی، ما باید «بهترین بخش‌های درک رها شده و باستانی از هماهنگی را به شیوه‌ای معاصر بازگردانیم».[39] راه‌حل، بازگشت به یک عصر طلایی گمشده نیست؛ در واقع، هرگز عصر طلایی وجود نداشته است. در گذشته، «زندگی سخت و کوتاه بود. بیماری، قحطی یا تهاجم می‌توانست کل جوامع را از بین ببرد».[40] همان‌طور که در واقع، اغلب چنین می‌کردند.

بنابراین، پرنس چارلز تقریباً فراتر از هر سنت‌گرای دیگری رفت و تشخیص داد که ممکن است در واقع چیزهای خوبی در مورد مدرنیته وجود داشته باشد. او همچنین کاربرد سنت‌گرایی توسط نصر در مورد طبیعت را با کاربرد آن توسط بورکهارت و کریچلو در مورد هنر ترکیب کرد و به اینها بحث‌های عملی گسترده‌ای افزود. سِر جان تاونر که دوست پرنس چارلز بود، معتقد بود که برای درک هنر، فرد باید یک هنرمند عملی باشد. پرنس چارلز یک محیط‌زیست‌گرای عملی بود. پس از به سلطنت رسیدنش در سال ۲۰۲۲، او اعلام کرد که در آینده نخواهد توانست زمان و انرژی زیادی را به خیریه‌ها و مسائلی که به‌عنوان پرنس ولز بر آنها تمرکز کرده بود، اختصاص دهد، که بسیاری آن را به‌عنوان پیامی مبنی بر اینکه در آینده با دقت از جنجال اجتناب خواهد کرد، خواندند و برخی از کسانی که از سنت‌گرایی او اطلاع داشتند، را وادار کرد که انتظار داشته باشند که سنت‌گرایی او کمتر قابل‌مشاهده شود. با این حال، برخی نظرات شوخ‌طبعانه در رسانه‌های اجتماعی، امیدواری خود را از اینکه سنت‌گرایی او به معنای انحلال دائمی پارلمان بریتانیا، به پیروی از نمونه‌های پادشاهان چارلز اول و چارلز دوم، است، ابراز کردند. در واقع، هرگز هیچ نشانه‌ای وجود نداشت که پرنس چارلز به هیچ وجه از پروژه‌ی سیاسی سنت‌گرایی حمایت کند.

نتیجه‌گیری

بنابراین، کاربرد فلسفه‌ی سنت‌گرایی در مورد طبیعت، یکی از موفق‌ترین پروژه‌های سنت‌گرایی است. سنت‌گرایی به‌راحتی با کشاورزی ارگانیک آن‌گونه که توسط لرد نورث‌بورن ترویج شد و توسعه‌ی پایدار آن‌گونه که توسط ای. اف. شوماخر ترویج شد، مطابقت دارد. رنه گنون، آناندا کوماراسوامی و یولیوس اوولا همگی با توسعه، که

آن را تحمیل مدرنیته بر سنت و همچنین الهام‌گرفته از امپریالیسم می‌دیدند، مخالف بودند. اوولا تحلیل بعدها محبوب شده توسط لین وایت را که آسیب زیست‌محیطی را می‌توان به ازخودبیگانگی از طبیعت ناشی از دوگانگی مسیحی نسبت داد، پیش‌بینی کرد. فریتیوف شوآن نگرانی‌ای درباره‌ی پایداری به آن افزود.

مهم‌تر از همه، سید حسین نصر بود که ازخودبیگانگی انسان از طبیعت را نه به دوگانگی مسیحی، بلکه به از دست دادن دانش متافیزیکی سنتی و دین نسبت داد. او روایت انحطاط سنت‌گرایانه را برای نشان دادن این امر به کار برد و راه‌حل سنت‌گرایانه‌ی بازتقدیس را به‌عنوان درمانی برای بحران زیست‌محیطی پیشنهاد کرد. این تحلیل توسط پرنس چارلز، با برخی اصلاحات و افزوده‌ها، ترویج شد.

موفقیت تحلیل نصر تا حدی مدیون این واقعیت است که او، برخلاف اکثر دیگر سنت‌گرایان، یک خودی از نظر تحقیقات و حیات فکری غربی بود. لحن او همیشه سنجیده بود تا جدلی و تحقیقاتش چشمگیر و فراتر از انتقاد بود. موفقیت تحلیل او همچنین تا حدی مدیون بلندپروازی ظاهراً محدود آن است. نصر تلاش نمی‌کرد تمام مدرنیته را توضیح دهد و نقد کند، بلکه تنها یک جنبه از آن را. و آن جنبه، یعنی طبیعت، چیزی بود که بسیاری از مردم به‌طور فزاینده‌ای نگران آن بودند و همچنین چیزی بود که بسیاری از مردم از قبل آن را با امر متعالی مرتبط می‌دانستند.



فصل ۱۳:
گفت‌وگو (Dialogue)

آخرین حوزه‌ای که فلسفه‌ی سنت‌گرایی در آن به کار گرفته شد، گفت‌وگوی بین‌الادیان بود، ابتدا در سطح نظری توسط سید حسین نصر و سپس در عمل توسط مسلمانان سنت‌گرا در بوسنی و اردن. پروژه‌های گفت‌وگوی سنت‌گرایی به‌ویژه از آن جهت اهمیت داشته‌اند که به‌عنوان ابتکارات اسلامی در حوزه‌ای دیده شده‌اند که عموماً تحت سلطه‌ی نهادهای مسیحی بوده است.

مانند محیط‌زیست‌گرایی، گفت‌وگوی بین‌الادیان نیز یک تحول اخیر است. مناظرات بین‌الادیانی برای قرن‌ها گهگاه برگزار شده‌اند، اما عمدتاً در یک چارچوب جدلی که هدف آن متقاعد کردن پیروان دین دیگر به تغییر دین، منصرف کردن پیروان دین خود از تغییر دین، یا توجیه اقدامات علیه پیروان دین دیگر بود. چنین مناظراتی بر پایه‌ی درک‌های تک‌انگارانه و انحصارگرایانه از حقیقت دینی استوارند: دین ما درست است؛ دین شما نادرست است.

مناظرات بین مسیحیان، یهودیان و مسلمانان به‌ویژه مکرر بوده است، با توجه به اینکه پیروان این ادیان اغلب در نزدیکی یکدیگر زندگی کرده‌اند. این سه دین یکدیگر را به دلایل زمانی، به شیوه‌های متفاوتی درک می‌کنند. کتاب مقدس یهودیت به مسیحیت اشاره نمی‌کند، در حالی که کتاب‌های مقدس و آموزه‌های اصلی مسیحیت به یهودیت اشاره می‌کنند. عیسی اغلب از اعمال یهودیان و به‌ویژه فریسیان انتقاد می‌کند و در انجیل یوحنا ۱۳: ۳۴-۳۵ «فرمان جدیدی» می‌دهد که عموماً توسط مسیحیان به‌عنوان آوردن «عهد جدید» که فرمان‌های اصلی یهودیت را نسخ (abrogate) می‌کند، درک شده است. اکثر الهیات مسیحی تا همین اواخر معتقد بودند که یهودیان باید مسیحی شوند. به‌طور مشابه، در حالی که کتاب‌های مقدس مسیحیت به اسلام اشاره نمی‌کنند، کتاب‌های مقدس و آموزه‌های اصلی اسلام هم به یهودیت و هم به مسیحیت اشاره می‌کنند که اغلب در قرآن به‌عنوان تفاسیر نادرست از وحی‌های پیشین خدا مورد انتقاد قرار می‌گیرند. پیامبر اسلام در قرآن ۳۳:۴۰ به‌عنوان «خاتم پیامبران» توصیف شده است و این عموماً توسط مسلمانان به این معنا درک شده است که اسلام هم یهودیت و هم مسیحیت را نسخ می‌کند. در حالی که الهیات اسلامی معتقد بوده است که یهودیان و مسیحیان باید مسلمان شوند، اما همچنین معتقد بوده است که آنها حق دارند در صورت تمایل، به عمل به ادیان خود در صلح ادامه دهند.

گفت‌وگوی جهان‌شمول، الهیاتی و بین-اجتماعی

رویکردهای جدیدی به مسئله‌ی تنوع دینی در طول قرن نوزدهم توسعه یافت، همان‌طور که دیده‌ایم. پارلمان ادیان شیکاگو در سال ۱۸۹۳، که بر پایه‌ی دیدگاه جهان‌شمول (universalist) از روابط بین ادیان استوار بود، در واقع یکی از اولین نمونه‌های چیزی بود که اکنون گفت‌وگوی بین‌الادیان نامیده می‌شود که در آن هدف، نه

تغییر دین یا بدنام کردن دیگری، بلکه یافتن زمینه‌ی مشترک است. نمونه‌ی اولیه‌ی دیگر، باز هم در ایالات متحده، کنفرانس ملی یهودیان و مسیحیان بود که در سال ۱۹۲۷ برای مقابله با یهودستیزی مسیحی و پایان دادن به تلاش‌های پروتستان‌ها برای تغییر دین یهودیان به مسیحیت تأسیس شد. هدف در اینجا متفاوت بود. جهان‌شمول نبود، بلکه بین-اجتماعی (inter-communal) بود. هدف اصلی، کاهش تنش‌ها بین جوامع یهودی و پروتستان بود. این دو همچنان دو انگیزه‌ی اصلی برای گفت‌وگوی بین‌الادیان امروز هستند: جهان‌شمولی، که اغلب با گفت‌وگوی الهیاتی (theological) مرتبط است، و بهبود روابط بین-اجتماعی.

گفت‌وگوی الهیاتی عمدتاً فکری است و اغلب در سطح شخصی بین الهی‌دانان فردی انجام می‌شود. گفت‌وگوی بین-اجتماعی عموماً در یک محیط نهادی انجام می‌شود و افراد را در مقام رهبران اجتماعی درگیر می‌کند. هدف آن ممکن است اجتناب یا کاهش درگیری، یا چیزی باشد که اکنون «صلح‌سازی» (peace-building) نامیده می‌شود که شامل غلبه بر آسیب‌های ناشی از درگیری‌های گذشته است. گفت‌وگوی بین-اجتماعی اغلب شامل عنصری از گفت‌وگوی الهیاتی است، اما توافق الهیاتی نکته‌ی اصلی آن نیست. نکته‌ی اصلی آن، اجتناب یا کاهش درگیری است.

ابتکارات مسیحی

ابتکارات نهادی در ابتدا عمدتاً بر **اِکومنیسم** (ecumenism) مسیحی متمرکز بودند و پس از پایان جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، تکثیر یافتند. شورای جهانی کلیساها که در سال ۱۹۴۸ تأسیس شد، بسیاری از کلیساهای پروتستان و ارتدکس را گرد هم آورد، هرچند کلیسای کاتولیک را شامل نمی‌شد. کلیسای کاتولیک سپس در سال ۱۹۶۰ دبیرخانه‌ای برای ترویج وحدت مسیحی تأسیس کرد که با شورای جهانی کلیساها روابط برقرار کرد. این نهادها «اِکومنیک» بودند از این نظر که حداقل در اصل، به دنبال اتحاد مجدد همه‌ی کلیساهای مختلفی بودند که جامعه‌ی اصلی مسیحی در طول قرن‌ها به آنها تقسیم شده بود. بنابراین، دغدغه‌ی آنها هم الهیاتی و هم بین-اجتماعی بود و بر پایه‌ی یک جهان‌شمولی خاص مسیحی استوار بود.

ابتکارات مسیحی با هدف ادیان دیگر دنبال شد. در سال ۱۹۶۴، کلیسای کاتولیک دبیرخانه‌ای برای غیرمسیحیان تأسیس کرد و در سال ۱۹۶۵، **در زمان ما** (*Nostra aetate*)، یعنی اعلامیه‌ی رابطه‌ی کلیسای [کاتولیک] با ادیان غیرمسیحی را صادر کرد. دغدغه عمدتاً بین-اجتماعی بود؛ آنچه در نهایت به‌عنوان *Nostra aetate* منتشر شد، در ابتدا به‌عنوان یک پیش‌نویس «فرمان درباره‌ی یهودیان» آغاز شده بود که ناشی از نگرانی‌ها درباره‌ی یهودستیزی بود. تبادل دیدارهای رسمی بین دبیرخانه‌ی غیرمسیحیان و شورای عالی امور اسلامی مصر در سال ۱۹۷۰ آغاز شد. در سال ۱۹۶۹، شورای جهانی کلیساها جلسات گفت‌وگوی گاه‌به‌گاه با الهی‌دانان مسلمان را آغاز کرد و در سال ۱۹۷۱ یک واحد فرعی برای گفت‌وگو با مردم ادیان و ایدئولوژی‌های زنده تأسیس کرد. در سال ۱۹۷۳، یک مرکز برای مطالعه‌ی اسلام و روابط مسیحی-مسلمان توسط پروتستان‌های آمریکایی در مدرسه‌ی الهیات هارتفورد تأسیس شد و مرکز مشابهی در سال ۱۹۷۶ تحت حمایت پروتستان‌ها در بیرمنگام انگلستان تأسیس شد.

علاوه‌بر ابتکارات نهادی، ابتکارات الهیاتی فردی نیز وجود داشته است. در اواسط قرن بیستم، لویی ماسینیون (Louis Massignon)، محقق فرانسوی اسلام و الهی‌دان کاتولیک پاره‌وقت، و سپس کنت کرگ (Kenneth Cragg)، اسقف آنگلیکان و محقق پاره‌وقت اسلام، تمام تلاش خود را کردند تا الهیات اسلامی را برای مسیحیان قابل‌قبول کنند و برای درک اسلام به‌عنوان یک دین ابراهیمی و محمد به‌عنوان یک پیامبر

قابل‌مقایسه با پیامبران کتاب مقدس استدلال می‌کردند. با این حال، آنها دقیقاً در گفت‌وگوی بین‌الادیان به معنای معاصر درگیر نبودند، زیرا تنها مسیحیان را مخاطب قرار می‌دادند و تلاش نمی‌کردند الهیات مسیحی را برای مسلمانان قابل‌قبول کنند. استدلال شده است که تقلیل دادن محمد به نوعی پیامبر درجه دوم، تا آنجا که به مسلمانان مربوط می‌شود، چندان مفید نیست، زیرا جایگاه پیامبر اسلام به‌عنوان خاتم پیامبران از اهمیت اصلی در اسلام برخوردار است.

رویکرد متفاوتی در سال ۱۹۸۹ توسط فیلسوف دینی انجیلی انگلیسی-آمریکایی، جان هیک (John Hick)، اتخاذ شد. کتاب او *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*، با پیشنهاد اینکه واقعیت متعالی – «**حقیقت**» (the real) – یکی است، حتی اگر ادیان مختلف آن را متفاوت درک کنند، به موضع پیروان حکمت خالده نزدیک شد. او همچنین استدلال می‌کرد که هیچ دینی بهتر از دیگری نیست، زیرا همگی نقاط قوت و ضعفی دارند. برخلاف مواضع ماسینیون و کرگ، رویکرد هیک به پیروان همه‌ی ادیان به‌طور مساوی می‌پردازد، نه فقط به مسیحیان. این رویکرد از موضع سنت‌گرایان متفاوت است از این نظر که وحدت را در خود امر متعالی قرار می‌دهد، نه در هسته‌ی متافیزیکی باطنی ادیان، جایی که سنت‌گرایان آن را می‌یابند. این شبیه به استدلال قدیمی است که اگر تنها یک خدا وجود داشته باشد، کسی که تلاش می‌کند درختی را به‌عنوان خدا بپرستد، در واقع خدای واحد را می‌پرستد.

موضع هیک، که به‌عنوان یک فرمول‌بندی کلاسیک از یک موضع واقعاً کثرت‌گرایانه (pluralist) در نظر گرفته شد، مورد انتقاد قرار گرفته است، برای مثال توسط الهی‌دان باپتیست آمریکایی، اس. مارک هایم (S. Mark Heim)، که استدلال می‌کرد هیک هیچ توجیه واقعی برای اعتقاد خود به اینکه واقعیت متعالی یکی است، ندارد. مسیحیان، یهودیان و مسلمانان در واقع خدایان تا حدودی متفاوتی دارند. ادیان در واقع منحصر به فرد هستند، نه جهانی. نتیجه‌گیری هایم این بود که ما «رقیبانی برای یک چیز نیستیم. ما جویندگان چیزهای مختلفی هستیم».[1]

ابتکارات مسلمانان

تا همین اواخر، تقریباً هیچ ابتکار الهیاتی قابل‌مقایسه‌ای توسط مسلمانان وجود نداشت و نهادهای مسلمان اغلب کاری جز پاسخ به رویکردهای مسیحی انجام نمی‌دادند. یک استثنای نادر، عبدالهادی، صوفی سوئدی-فرانسوی است که در سال ۱۹۱۰ به گنون الهام بخشید و برای چند سال در آغاز قرن بیستم، یک مجله‌ی مصری را ویرایش می‌کرد که مسیحیان را به زبان ایتالیایی و مسلمانان را به زبان عربی مخاطب قرار می‌داد. این مجله اسلام را برای خوانندگان ایتالیایی خود دفاع و توضیح می‌داد و برای اولین بار از کلمه‌ی «اسلام‌هراسی» در چاپ استفاده می‌کرد. با این حال، به زبان عربی، نه از مسیحیت، بلکه از سیاست خارجی ایتالیا دفاع و آن را توضیح می‌داد – این مجله توسط دولت ایتالیا تأمین مالی می‌شد. استثنائات دیگر شامل مورخ تونسی، محمد طالبی، است که در سال ۱۹۷۰ کتابی درباره‌ی اسلام و گفت‌وگو منتشر کرد. با این حال، تا همین اواخر، هیچ ابتکار نهادی قابل‌مقایسه‌ای با دبیرخانه‌ی غیرمسیحیان کلیسای کاتولیک یا مرکز مطالعه‌ی اسلام و روابط مسیحی-مسلمان مدرسه‌ی الهیات هارتفورد وجود نداشت.

دو توضیح برای این کمبود نسبی ابتکارات اسلامی وجود دارد. یکی این است که مسیحیان، که کتاب‌های مقدس اصلی‌شان به اسلام اشاره نمی‌کند، فضای بسیار بیشتری برای تفسیر دارند تا مسلمانان که کتاب‌های مقدس اصلی‌شان به مسیحیت اشاره می‌کند. برای یک الهی‌دان مسیحی پیشنهاد یک درک جدید از اسلام

آسان‌تر از آن است که برای یک الهی‌دان مسلمان پیشنهاد یک درک جدید از مسیحیت باشد. دیگری این است که الهی‌دانان مسلمان بیشتر قرن نوزدهم را در حالت دفاعی در برابر فرهنگ و امپریالیسم اروپایی و گاهی نیز در برابر مبلغان مسیحی گذراندند. بنابراین، برای الهی‌دانان مسیحی دادن امتیاز از موضع قدرت آسان‌تر از آن است که برای الهی‌دانان مسلمان دادن امتیاز از موضع ضعف باشد.

بازگشت درگیری‌های مذهبی

در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰، گفت‌وگوی بین‌الادیان برای مسیحیان عمدتاً به‌عنوان راهی برای جبران اشتباهات قدیمی مهم به نظر می‌رسید و اسلام برای اکثر غربی‌ها در جهانی که توسط جنگ سرد تقسیم شده بود، اهمیت چندانی نداشت. انقلاب ایران این وضعیت را تغییر داد و درک‌های غربی از اسلام به‌عنوان یک تهدید را دوباره راه‌اندازی کرد. سپس، در سال‌های ۱۹۹۱ و ۱۹۹۲، جنگ مذهبی به اروپا بازگشت، زیرا یوگسلاوی فروپاشید و کروات‌های کاتولیک با صرب‌های ارتدوکس جنگیدند و سپس صرب‌ها و کروات‌ها هر دو با مسلمانان در بوسنی جنگیدند. جنگ‌های یوگسلاوی یکی از دلایلی بود که دانشمند علوم سیاسی آمریکایی، ساموئل پی. هانتینگتون (Samuel P. Huntington)، در سال ۱۹۹۳ پیشنهاد کرد که «**برخورد تمدن‌ها**» جایگزین برخورد ایدئولوژی‌هایی خواهد شد که مشخصه‌ی جنگ سرد بود. بلوک‌های تمدنی هانتینگتون عمدتاً بر حسب دین تعریف می‌شدند. در سال ۲۰۰۱، زمانی که القاعده در ۱۱ سپتامبر به نام اسلام به آمریکا حمله کرد، به نظر می‌رسید که حق با هانتینگتون بوده است. یک پاسخ، تأکید مجدد بر گفت‌وگوی بین‌الادیان بود.

بسیاری از محققان این سؤال را مطرح می‌کنند که درگیری‌هایی مانند درگیری‌های یوگسلاوی و درگیری ناشی از ۱۱ سپتامبر، تا چه حد واقعاً «دینی» هستند. یک دیدگاه این است که تفاوت‌های دینی صرفاً نشانگرهای هویتی هستند، مانند تفاوت‌های زبانی. تفاوت دینی به همان اندازه که تفاوت زبانی باعث درگیری می‌شود، باعث درگیری نمی‌شود. محققان همچنین اشاره می‌کنند که در حالی که گاهی ممکن است به نظر برسد که گروه‌های دینی از ازل با هم در تضاد بوده‌اند، اما این هرگز در واقعیت چنین نیست. برای مثال، پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در ایرلند ممکن است از زمان کرامول با هم جنگیده باشند، اما به‌طور مداوم نجنگیده‌اند. درگیری‌ها ثابت نمی‌مانند؛ بهتر می‌شوند و بدتر می‌شوند. باید چیز دیگری در جریان باشد. و آن چیز دیگر، تضاد منافع است، همراه با فعالیت‌های افراد یا گروه‌های کوچکی که می‌بینند تشدید درگیری در خدمت اهدافشان است. بنابراین، اجماع علمی این است که تفاوت دینی بخشی از مشکل است، نه علت مشکل. با توجه به این، گفت‌وگوی بین‌الادیان می‌تواند بخشی از راه‌حل باشد، اگر نه تمام راه‌حل.

دیدگاه‌های سنت‌گرایانه

گنون مدت‌ها پیش از توسعه‌ی ایده یا ابداع اصطلاح، امیدی را برای سنت‌گرایی به‌عنوان پایه‌ای برای شکل غیرمعمولی از گفت‌وگوی بین‌الادیان ابراز کرده بود. در نتیجه‌گیری *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines* ، او امیدوار بود که توضیح او از آموزه‌های شرقی و سنتی ممکن است به «آماده‌سازی بدون شک طولانی‌مدت اما با این وجود مؤثر برای یک درک فکری بین شرق و غرب» کمک کند.[2] «فکری» در اینجا، مانند همیشه برای گنون، به معنای چیزی شبیه به «معنوی» است. با این حال، گنون به چنین درکی امیدوار بود، نه به‌عنوان یک هدف در خود، بلکه در ارتباط با دو تا از سه سناریوی خود برای آینده‌ی غرب. اگر غرب قرار نبود در بربریت فرو رود و ناپدید شود، ممکن بود توسط شرق جذب شود که در این صورت نیازی به یک نخبه‌ی کوچک غربی بود که بتواند با شرق ارتباط برقرار کند. به‌طور جایگزین، اگر غرب قرار بود خود را بازسازی کند، نیاز مشابهی به یک نخبه‌ی کوچک غربی بود که آموزه‌های سنتی را درک کند.

اوولا دیدگاه‌های گنون را به اشتراک نمی‌گذاشت، زیرا او نه به جذب غرب توسط شرق و نه به بازسازی آن بر پایه‌ی شرقی امیدوار نبود. او احتمالاً هرگز با اشکال معاصر گفت‌وگوی بین‌الادیان مواجه نشد، زیرا این‌ها تا زمانی که او پیرمرد بود، توسعه نیافته بودند. در مقابل، شوآن با توسعه‌ی اولیه‌ی گفت‌وگوی بین‌الادیان مواجه شد و اگرچه هرگز درباره‌ی این موضوع ننوشت، اما جشنواره‌ی جهان اسلام که پیروان او نقش مهمی در آن ایفا کردند، ممکن است به‌عنوان نوعی گفت‌وگو درک شود، با توجه به اینکه هدف آن ارائه‌ی اسلام به غربی‌ها به شیوه‌ای بود که ممکن بود برایشان جذاب باشد، تا حدودی مانند ماسینیون و کرگ.

نصر و نظریه‌ی بین‌الادیان

اولین سنت‌گرایی که به‌تفصیل درباره‌ی گفت‌وگوی بین‌الادیان نوشت، سید حسین نصر بود. در اولین سخنرانی از سری سخنرانی‌هایی که در سال ۱۹۹۴ در دانشگاه بیرمنگام ایراد کرد و در فصل قبل توصیف شد، نصر چهار رویکرد را به کثرت ادیان ارائه داد و علیه سه مورد از آنها و به نفع درک سنت‌گرایانه از وحدت متعالی ادیان استدلال کرد. دو رویکرد بدیهتاً به جایی نمی‌رسیدند: این ادعا که تنها دین خود فرد درست است و این نتیجه‌گیری که همه‌ی ادیان به یک اندازه نادرست هستند، نتیجه‌گیری‌ای که به نظر می‌رسد کثرت ادیان از آن حمایت می‌کند. رویکرد دیگری که پایه‌ی بخش بزرگی از گفت‌وگوی بین‌الادیان بود، «پذیرش احساساتی همه‌ی ادیان در یک وحدت بود که برخی آن را به‌عنوان حداقل مخرج مشترک بین ادیان تصور می‌کنند و امیدوارند با کنار گذاشتن آموزه‌ها و اشکال مقدس یک دین خاص که به نظر می‌رسد در سطح صوری با آموزه‌های دین دیگر مطابقت ندارند، به آن دست یابند». او اشاره کرد که این رویکرد «به خود اشکال آن واقعیتی که نیاز به ایجاد هماهنگی با آن وجود دارد، آسیب می‌رساند».[3] نصر در اینجا از اصطلاح «صورت» برای اشاره به امر ظاهری، مانند شوآن، استفاده می‌کند. در سطح ظاهری، ادیان با یکدیگر در تضاد هستند. در کوتاه‌مدت، این تضادها در واقع می‌توانند با رد کردن آموزه‌های مورد نظر حل شوند، اما در بلندمدت، چیز زیادی از هیچ‌یک از ادیان درگیر باقی نمی‌ماند. تنها درک سنت‌گرایانه از وحدت متعالی ادیان است که ادیان مورد نظر را دست‌نخورده باقی می‌گذارد.

در سال ۱۹۹۸، نصر مقاله‌ای درباره‌ی «گفت‌وگوی اسلامی-مسیحی: مشکلات و موانعی که باید مورد تأمل و غلبه قرار گیرند» در *The Muslim World* ، مجله‌ای که توسط مدرسه‌ی الهیات هارتفورد منتشر می‌شد و در آن مرکز مطالعه‌ی اسلام و روابط مسیحی-مسلمان تأسیس شده بود، منتشر کرد. او با اشاره به اینکه اگرچه «گفت‌وگوی اسلامی-مسیحی از یک جویبار به یک رود خروشان، از یک کنفرانس گاه‌به‌گاه به جلسات متعدد، تبادلات شفاهی و کتبی و بحث‌های میزگرد تبدیل شده است»، اما «بسیاری از مشکلات الهیاتی عمده راه‌حل مناسبی دریافت نکرده‌اند»، زیرا «در سطح **صوری** (formal) رسیدن به یک توافق به سادگی ممکن نیست».[4] نصر در اینجا باز هم از «صوری» به معنای «ظاهری» استفاده می‌کند. در این سطح، مسائل لاینحل شامل تجسد، تثلیث، نجات و قانون مقدس (شریعت) بود. آنچه لازم بود، پذیرش این واقعیت بود که چنین است و در عوض، کار کردن در سطح متافیزیکی و باطنی بود. این در واقع قبلاً توسط سنت‌گرایان انجام شده بود، اما «شکافی بین ثمره‌ی چنین تلاش‌هایی و گفت‌وگوهای معمولی که توسط بسیاری از محققان و الهی‌دانان هر دو طرف انجام می‌شود که یا نسبت به چنین نوشته‌هایی نفوذناپذیرند یا با بعد باطنی سنت خود مخالف هستند، وجود دارد».[5]

نصر همچنین از سنت‌گرایی بهره برد تا اشاره کند که همه یک «شریک سوم خاموش» را در گفت‌وگوی مسلمان-مسیحی نادیده گرفته‌اند: مدرنیته. مسیحیان، به‌عنوان غربی‌ها، متعجب بودند که چرا اسلام نمی‌تواند مدرن شود، در حالی که شرکای مسلمان در گفت‌وگو اغلب این را کاملاً درک نمی‌کردند و «در انجام مناظرات با الهی‌دانان مسیحی، طوری فکر و عمل می‌کنند که گویی با سنت بوناونتورا، سنت توماس یا نیکلاس کوزایی» (همگی الهی‌دانان بزرگ مسیحی قرون وسطی) روبرو هستند. آنها در واقع با غربی‌های مدرن روبرو بودند. «برای رفع این مانع در گفت‌وگو، ضروری است که از شریک سوم ظاهراً "خاموش" کاملاً آگاه شویم و متوجه شویم که در واقع این شریک، اگرچه به نظر می‌رسد صدایش شناخته نمی‌شود، به هیچ وجه خاموش نیست و در واقع نفوذ فراگیری دارد».[6] مسائلی که غربی‌ها با اسلام دارند، در واقع اغلب با جنبه‌هایی از اسلام است که با ارزش‌های مدرن غربی مانند برابری ناسازگار به نظر می‌رسند، نه با جنبه‌هایی از اسلام که با آموزه‌ی کلاسیک مسیحی ناسازگار به نظر می‌رسند.

محمودچهایچ و انجمن بین‌المللی بوسنی

رویکردی که نصر توصیه می‌کرد، توسط یک سنت‌گرای مسلمان بوسنیایی، روسمیر محمودچهایچ (Rusmir Mahmutćehajić)، استاد سابق مهندسی برق که در سال‌های اولیه‌ی جنگ بوسنی به‌عنوان وزیر انرژی، معدن و صنعت بوسنی خدمت می‌کرد و در این مقام مسئول تسلیح ارتش بوسنی بود، اتخاذ شد. او تحت ریاست‌جمهوری علیجا عزت‌بگوویچ بوسنی خدمت می‌کرد، اما با دیدگاه عزت‌بگوویچ درباره‌ی گذشته و آینده‌ی بوسنی مخالف بود و در نتیجه در سال ۱۹۹۳ از دولت او استعفا داد. پس از پایان جنگ بوسنی، او در سال ۱۹۹۷ یک مؤسسه‌ی گفت‌وگو، یعنی انجمن بین‌المللی بوسنی، را تأسیس کرد. محمودچهایچ سنت‌گرایی و نظریه‌ی بین‌الادیان نصر را در شرایط خاص و نسبتاً پیچیده‌ی بوسنی به کار برد.

جمهوری سوسیالیستی بوسنی و هرزگوین یکی از جمهوری‌های تشکیل‌دهنده‌ی جمهوری فدرال سوسیالیستی یوگسلاوی بود و به‌طور غیرمعمولی متنوع بود، با مسلمانان، صرب‌ها و کروات‌ها که هیچ‌کدام اکثریت را تشکیل نمی‌دادند. با فروپاشی یوگسلاوی، برخی طرفدار تقسیم قلمرو جمهوری سوسیالیستی بوسنی و هرزگوین بین کشورهای تازه استقلال‌یافته‌ی صربستان و کرواسی بودند و یک قلمرو باقی‌مانده‌ی کوچک برای مسلمانان باقی می‌ماند. در نهایت، نیروهای صرب، کروات و مسلمان همگی کنترل بخش‌هایی از جمهوری سابق را در طول جنگی که با پاکسازی قومی و جنایات متعدد مشخص می‌شد، به دست گرفتند که با توافق واشنگتن با حمایت ایالات متحده در سال ۱۹۹۴ و توافق دیتون در سال ۱۹۹۵ به پایان رسید. این توافق‌ها سرزمین‌های تحت کنترل کروات‌ها و مسلمانان را در یک فدراسیون بوسنی و هرزگوین ترکیب کردند که سپس با سرزمین‌های تحت کنترل صرب‌ها در یک دولت جدید به نام بوسنی و هرزگوین ترکیب شد. امید این بود که در طول زمان، اتحاد نهادی و اقتصادی جمعیت‌ها و سرزمین‌های کروات، مسلمان و صرب را به هم نزدیک کند.

در یک سری مقالات و کتاب‌ها که عمدتاً پس از پایان جنگ نوشته شدند، محمودچهایچ فلسفه‌ی سنت‌گرایی را در این وضعیت به کار برد. اول، او یک روایت تاریخی را ایجاد کرد که عدم اتحاد پس از جنگ را به مدرنیته نسبت می‌داد و آن را با اتحاد سنتی مقایسه می‌کرد. او همزیستی مسالمت‌آمیز را به‌عنوان هنجار سنتی در بوسنی شناسایی کرد که آن را با «وحدت در کثرت» مشخص می‌دانست. او سپس رشد ناسیونالیسم قومی را که این وحدت در کثرت را نابود کرده بود، بر حسب مدرنیته توضیح داد. در نهایت، او خواستار برقراری مجدد وحدت در کثرت از طریق به رسمیت شناختن وحدت متعالی ادیان شد و استدلال می‌کرد که اقدامات نهادی و اقتصادی توافق‌شده در دیتون، به خودی خود برای بازگرداندن بوسنی کافی نیست.

محمودچهایچ تصویری از بوسنی را ترسیم کرد که در آن، «برای دوره‌ای بیش از پنج قرن، هم کلیساها و هم مساجد در کنار یکدیگر وجود داشتند، هر کدام بر پایه‌ی محکمی یکسان».[7] کلیساها هم کاتولیک و هم ارتدوکس بودند و «اعضای سه ملتی که ملت بوسنی و هرزگوین را تشکیل می‌دهند، در سراسر منطقه در هم آمیخته زندگی می‌کردند، گواهی زنده بر وحدت در کثرت».[8] توضیح این وحدت در کثرت، وحدت متعالی ادیان بود: «الگوی بوسنی و هرزگوینی تساهل و روابط بین‌الادیانی را می‌توان به‌عنوان پذیرش این موضوع تفسیر کرد که همه‌ی ادیان باید امکان اتحاد مجدد همه‌ی انسان‌ها را با منشأ متعالی واحدشان فراهم کنند» و «تاریخ بوسنی... را می‌توان به‌عنوان اعتقاد به این درک کرد که سه مسیر اصلی دینی می‌توانند و باید در رابطه با وحدت، با منشأ مشترکشان دیده شوند».[9]

این تصویر از تساهل بین‌الادیانی پیشین با واقعیت تاریخی منطبق است، اما توضیح آن ممکن است به چالش کشیده شود. بوسنی در اواسط قرن پانزدهم تحت کنترل عثمانی قرار گرفت و در نتیجه، تحت نظام **ملت** (*millet*) عثمانی اداره می‌شد که به گروه‌های مسیحی تساهل و درجه‌ای از خودمختاری اعطا می‌کرد، هرچند کلیساها دقیقاً در جایگاه مساجد، حداقل در شهرها، نبودند، زیرا مساجد اغلب توسط دولت یارانه و وقف دریافت می‌کردند، در حالی که کلیساها چنین نبودند. بنابراین، نوعی تساهل قطعاً از نظام ملت ناشی می‌شد، چه بوسنیایی‌ها یا حاکمان عثمانی آنها پذیرفته باشند که همه‌ی ادیان باید امکان اتحاد مجدد با منشأ متعالی مردم را فراهم کنند یا نه.

در روایت محمودچهایچ، الگوی وحدت در کثرت توسط مدرنیته نابود شد. مدرنیته سکولاریزاسیون را به ارمغان آورد که به نوبه‌ی خود به قوم‌گرایی ملی‌گرا و تبدیل گفتمان و نهادهای دینی به ابزارهای نخبه‌ی سیاسی ملی‌گرا منجر شد. این، باز هم، با درک‌های عمومی از تاریخ استان‌های بالکان امپراتوری عثمانی در طول قرن نوزدهم سازگار است. در مورد بوسنی، محمودچهایچ نه تنها ایدئولوژی قوم‌گرایی ملی‌گرای سکولار، بلکه نخبگان سیاسی را که بر اساس آن عمل می‌کردند و آن را تشویق می‌کردند، مقصر می‌داند: بیش از همه رهبری کرواسی و صربستان، اما همچنین رئیس‌جمهور بوسنی، عزت‌بگوویچ، که او را - با برخی توجیهات - به ملی‌گرایی سکولار متهم می‌کرد.

تحلیل محمودچهایچ همچنین راه پیش رو را نشان می‌دهد:

> جنون ویرانگر انحصارگرایی، قطعاً بدترین تبلیغ برای آن تفاسیری از ایمان است که برای توجیه این جنون به کار می‌روند. پیشنهاد اینکه جدایی جوامع بر اساس دین راه‌حل است، به معنای ادعای این است که دین، نفرت را موفق‌تر از تساهل ترویج می‌کند. تنها پاسخ سازنده، آغاز گفت‌وگو بین همه‌ی اعضای وحدت در کثرت بوسنی است. این گفت‌وگو به‌فوریت بین کسانی که انحصارگرایی خود را بر اساس آموزه‌های مقدس توجیه می‌کنند، مورد نیاز است، زیرا اینها کسانی هستند که قوی‌ترین حمایت را از نخبگان، ایدئولوژی‌ها و سازمان‌های شرور و عاملان جنایاتی که آنها تولید می‌کنند، به عمل می‌آورند.[10]

گفت‌وگو همچنین به‌فوریت مورد نیاز بود زیرا نهادها و اقتصاد نمی‌توانستند به تنهایی تساهل را بین ادیان مختلف بوسنی دوباره برقرار کنند. حتی اگر منافع شخصی عقلانی بیشتر رفتار انسان را توضیح دهد، همه‌ی آن را توضیح نمی‌دهد. فرهنگ که غیرعقلانی است، نیز همیشه مهم است و فرهنگ به دین بستگی دارد.

گفت‌وگوی بیشتر نه تنها در بوسنی لازم بود: با کوچک شدن جهان توسط جهانی‌شدن، اروپا به‌طور کلی در حال تبدیل شدن به یک بوسنی بزرگ بود و آنچه در بوسنی اتفاق افتاد، ممکن بود در جای دیگری نیز اتفاق بیفتد. فراتر از اروپا، اکثر دولت‌ها، مانند بوسنی، چندقومیتی بودند. اساس گفت‌وگو، البته، باید پذیرش وحدت متعالی ادیان باشد: «کثرت تجلیات دینی تنها از طریق ریشه‌های باطنی خود می‌تواند به وحدت بازگردد»،[11] زیرا دیگر رویکردها بر تفاوت‌های بین اشکال دینی تأکید می‌کنند.

تلاش‌های محمودچهایچ برای ترویج گفت‌وگو بر اساس انجمن بین‌المللی بوسنی او بود که او آن را به همراه یک الهی‌دان فرانسیسکن کروات (کاتولیک) و یک دانشمند علوم سیاسی صرب (ارتدوکس) که دیپلمات یوگسلاو بود، هدایت می‌کرد. این انجمن سخنرانی‌ها و کنفرانس‌هایی ترتیب می‌داد، از تحقیقات حمایت می‌کرد، یک اردوی تابستانی سالانه برگزار می‌کرد و یک مجله‌ی دوزبانه به بوسنیایی و انگلیسی منتشر می‌کرد. با این حال، با گذشت زمان، این انجمن کمتر فعال شد و مشخص نیست که واقعاً چقدر به دستاورد رسید. در سطح اقتصادی و سیاسی، بوسنی و هرزگوین پیشرفت‌هایی به سوی وحدت داشته است، اما در سطح اجتماعی، فرهنگی و دینی، پیشرفت چندانی حاصل نشده است. این نشان می‌دهد که محمودچهایچ درست می‌گفت که منافع شخصی عقلانی، نهادها و اقتصاد نمی‌توانستند به تنهایی تساهل را دوباره برقرار کنند. با این حال، متقاعد کردن بوسنیایی‌ها به وحدت متعالی ادیان، آسان نبوده است. اینکه محمودچهایچ در این پروژه موفقیت چندانی نداشت، شاید به این دلیل بود که تساهل بین‌الادیانی پیشامدرن در بوسنی بیشتر نتیجه‌ی نظام ملت عثمانی بود تا هر چیز دیگری.

پرنس غازی و کلمه‌ی مشترک

مؤسسه‌ی دیگری که تا حدی رویکرد سنت‌گرایانه را در گفت‌وگو به کار برده است، مؤسسه‌ی سلطنتی آل البیت برای اندیشه‌ی اسلامی، یک مؤسسه‌ی اردنی است. این مؤسسه یکی از پربحث‌ترین اسناد گفت‌وگوی سال‌های اخیر، (*A Common Word Between Us and You*)، را که توسط الهی‌دانان مسلمان به رهبران مسیحی خطاب شده بود، و همچنین سند دیگری، (*Common Ground*)، را که به اسلام و بودیسم می‌پردازد، تولید کرده است. *A Common Word* توسط یک سنت‌گرای اردنی، پرنس غازی بن محمد، مدیر مؤسسه‌ی سلطنتی آل البیت، با کمک نصر و چندین الهی‌دان مسلمان عرب که سنت‌گرا نبودند اما همچنان قاطعانه با مدرنیسم اسلامی مخالف بودند، از جمله علی جمعه، مفتی اعظم مصر، تهیه شد. با توجه به اینکه پرنس غازی پسرعموی اول ملک عبدالله دوم بود و از اعتماد او برخوردار بود، *A Common Word* حمایت کامل دولت اردن را دریافت کرد و در سال ۲۰۰۷ توسط ۱۳۸ الهی‌دان و شخصیت برجسته‌ی مسلمان، از جمله مفتیان و مفتیان اعظم بوسنی، دبی، مصر، روسیه و سوریه، و همچنین محمودچهایچ و تعدادی از مسلمانان سنت‌گرای غربی، امضا شد. پاسخ‌های مثبتی به آن توسط رهبران مسیحی، از جمله پاپ و اسقف اعظم کانتربری، صادر شد.

نقطه‌ی شروع *A Common Word* ، موضعی است که نصر در مقاله‌ی خود در سال ۱۹۹۸ توصیه کرده بود، که «اسلام و مسیحیت بدیهتاً ادیان متفاوتی هستند – و... نمی‌توان برخی از تفاوت‌های صوری آنها را به حداقل رساند». با این حال، *A Common Word* به دنبال توافق در سطح باطنی یا متافیزیکی نبود، که بدون شک برای برخی از امضاکنندگان آن بیش از حد بود، بلکه در سطح جایگزینی بود که نصر بعدها آن را «آنچه در جهان‌بینی‌های ما اساسی‌تر است» توصیف کرد.[12] به گفته‌ی علی جمعه، این سند «تلاشی برای ایجاد یک زمینه‌ی مشترک اساسی بود که عمیقاً در سنت مشترک ابراهیمی ریشه دارد تا به سوءتفاهم‌های بین ما که

به‌عنوان موانعی در راه احترام به یکدیگر عمل می‌کنند، پایان دهد».[13] عناصر «ذاتی» سنت ابراهیمی که بر آنها تمرکز شده بود، عشق به خدا و عشق به همسایه بود. سپس اهمیت این «دو فرمان» برای هر دو دین از طریق نقل‌قول‌های موازی از کتاب مقدس و قرآن نشان داده شد.

الهیات *A Common Word* اصیل بود، زیرا عشق به خدا و عشق به همسایه معمولاً در اسلام به اندازه‌ی مسیحیت برجسته نیستند. اگرچه *A Common Word* یک سند سنت‌گرایانه نیست، اما همچنان در شیوه‌ای که امر ذاتی را از امر صوری برای تمرکز بر امر ذاتی متمایز می‌کند، به سنت‌گرایی مدیون است و بازتابی از تمایز سنت‌گرایانه بین امر باطنی و ظاهری و همچنین در روش خواندن متون مقدس و اسطوره‌های سنت‌های مختلف به‌عنوان یک واحد است.

Common Ground که به اسلام و بودیسم می‌پردازد، در سال ۲۰۱۰ منتشر شد و کمتر از *A Common Word* مورد استقبال قرار گرفت و صریحاً سنت‌گرایانه‌تر بود. این سند توسط پرنس غازی به دالایی لاما خطاب شده بود که پیشگفتاری برای کتابی که در آن منتشر شد، نوشت و توسط رضا شاه‌کاظمی، سنت‌گرای بریتانیایی که با پرنس غازی در اسلامی کردن محیط‌زیست‌گرایی سنت‌گرایانه‌ی نصر همکاری کرده بود، تهیه شد. به جای تمایز بین امر صوری و ذاتی، این سند تمایزی بین آموزه‌ی صوری و «حکمت معنوی (معرفت)» قائل شد که «به لطایف قلب، به حالات تأملی درونی، به تجربه‌ی عرفانی مربوط می‌شود».[14] این حکمت همچنین «به حوزه‌ی اصول نهایی... مربوط می‌شود. این با عقاید صوری اسلام در تضاد نیست، بلکه بعد عمق عرفانی درونی آنها را تشکیل می‌دهد».[15] بنابراین، «حکمت معنوی» شاه‌کاظمی، باطنی است، نه فقط ذاتی. *Ma'rifa* اصطلاحی است که اغلب در عربی برای توصیف دانش باطنی به کار می‌رود. بر این اساس، شاه‌کاظمی استدلال می‌کرد که اسلام و بودیسم واقعیت نهایی یکسانی را به رسمیت می‌شناسند و ارزش‌های اخلاقی هر دو سنت در جستجوی امر مطلق ریشه دارند. او زمینه‌ی مشترکی بین چندین مفهوم حیاتی در اسلام و بودیسم، مانند صمد و درمه (هر دو اصطلاح با معانی متعدد)، و فنا (جذب در وحدت) و غیردوگانگی، برقرار کرد. *Common Ground* از بسیاری جهات به یک ابتکار الهیاتی فردی نزدیک‌تر از گفت‌وگوی نهادی است، که شاید به همین دلیل صریحاً سنت‌گرایانه‌تر است.

مؤسسه‌ی سلطنتی آل البیت و پرنس غازی همچنین مسئول طیف وسیع‌تری از ابتکارات گفت‌وگو بودند، از جمله مشورت با کلیساهای مختلف مسیحی، متقاعد کردن سازمان ملل برای راه‌اندازی «هفته‌ی جهانی هماهنگی بین‌الادیان» سالانه، و بازسازی و حفاظت از اماکن مسیحی در اردن، از جمله جایی که پرنس غازی ادعا می‌کرد محل تعمید عیسی توسط یحیی تعمیددهنده است (دو سایت جایگزین دیگر نیز در سمت اسرائیلی رود اردن وجود دارد).

مؤسسه‌ی سلطنتی آل البیت برای اندیشه‌ی اسلامی و *Common Word* موفق‌تر از محمودچهایچ و انجمن بین‌المللی بوسنی بوده‌اند. این بخشی به این دلیل است که آنها توسط دولت اردن حمایت شده‌اند و نماینده‌ی «اسلام میانه‌روی» هستند که برای دولت‌های مسلمانی که به دنبال بهبود روابط با غرب هستند، جذاب است. همچنین به این دلیل است که *Common Word* کمتر از محمودچهایچ بلندپرواز بود و به دنبال توافق بین ادیان نه در سطح باطنی، بلکه تنها در سطح «یک زمینه‌ی مشترک ذاتی» بود. مؤسسه‌ی

سلطنتی آل البیت برای اندیشه‌ی اسلامی یک نهاد سنت‌گرایانه نیست، اما یک نهاد موفق است و *Common Word* یک متن سنت‌گرایانه نبود، اما به همان اندازه موفق بود. با این حال، هر دو از سنت‌گرایی بهره می‌برند.

نتیجه‌گیری

کاربرد فلسفه‌ی سنت‌گرایی در گفت‌وگوی بین‌الادیان، یک تحول اخیر است که بیش از همه مدیون کار سید حسین نصر است. ایده‌ی سنت‌گرایانه‌ی وحدت متعالی ادیان، پایه‌ی عالی‌ای برای گفت‌وگوی بین‌الادیان در سطح الهیاتی فراهم می‌کند و گفت‌وگوی الهیاتی می‌تواند به موفقیت گفت‌وگوی بین-اجتماعی و در نتیجه، به بهبود روابط بین-اجتماعی کمک کند.

رنه گنون سنت‌گرایی خود را به‌عنوان پایه‌ای برای درک بین شرق و غرب پس از فروپاشی قریب‌الوقوع غرب می‌دید. یولیوس اوولا احتمالاً هرگز با گفت‌وگوی بین‌الادیان مواجه نشد و دیدگاهی در مورد آن نداشت. فریتیوف شوآن هرگز درباره‌ی آن ننوشت، اما مسلماً از طریق مشارکت پیروانش در جشنواره‌ی جهان اسلام، به آن کمک کرد.

نصر اولین سنت‌گرایی بود که ایده‌ی وحدت متعالی ادیان را در گفت‌وگوی بین‌الادیان به کار برد و اشاره کرد که این، مشکل اختلاف‌نظرها بین ادیان ظاهری را حل می‌کند در حالی که آن ادیان را دست‌نخورده باقی می‌گذارد، کاری که رویکرد محبوب‌تر نادیده گرفتن اختلاف‌نظرها انجام نمی‌داد. او همچنین استدلال کرد که گفت‌وگو نه تنها بین مسلمانان و مسیحیان، بلکه بین اسلام و مدرنیته نیز لازم است. مسلمانان باید تشخیص دهند که شریک گفت‌وگوی آنها اغلب مدرنیته است، نه مسیحیت.

دو تلاش برای پیاده‌سازی ایده‌های نصر صورت گرفت. یکی توسط روسمیر محمودچهایچ (Rusmir Mahmutćehajić) بود که آنها را در شرایط خاص بوسنی پس از جنگ به کار برد. او مدرنیته را مقصر درگیری می‌دانست و به دنبال بازگشت به تساهل سنتی مبتنی بر درک وحدت متعالی بود. اینکه آن تساهل سنتی در واقع بیش از هر چیز دیگری، ناشی از نظام سیاسی عثمانی بود، شاید موفقیت محدود او را توضیح دهد. موفقیت بیشتر شاهزاده غازی با «یک کلمه مشترک» (*A Common Word*) نیز به سیاست مربوط می‌شود: او از حمایت دولت اردن برخوردار بود و علاقه سایر کشورهای مسلمان را برای بهبود روابط با غرب جلب کرد. با این حال، این بدان معنا نیست که گفتگوی الهیاتی که توسط سنت‌گرایان ترویج می‌شود، از گفتگوی بین‌الادیانی حمایت نکرده است. از نظر بسیاری، گفتگوی الهیاتی فی‌نفسه نیز امری نیکوست.

بخش چهارم
پسا سنت گرایی

فصل ۱۴
راست رادیکال/ راست گرایی افراطی (The Radical Right)

فلسفه‌ی سنت‌گرایی توسط یولیوس اوولا، ابتدا در زمینه‌ی دوره‌ی فاشیستی و سپس در زمینه‌ی پس از جنگ، در سیاست به کار گرفته شد. زمینه‌ی سیاسی امروز بسیار متفاوت است و سنت‌گرایی در این زمینه به شیوه‌های جدیدی، عموماً به‌صورت گزینشی، به کار گرفته شده است. حکمت خالده‌ی (perennialism) سنت‌گرایانه اغلب کنار گذاشته شده است. آنچه برای راست رادیکال امروزی بیشترین سود را داشته، نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته و جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته است که الکساندر دوگین آن را «سنت‌گرایی به‌مثابه زبان» و «یک پارادایم روش‌شناختی و هستی‌شناختی» نامیده است. این کاربردهای جزئی از سنت‌گرایی، چیزی متفاوت از پروژه‌های مورد بحث در فصل‌های پیشین است و بهتر است به‌عنوان **پسا-سنت‌گرایی** (post-Traditionalism) درک شود. پسا-سنت‌گرایی استثنایی بر این قاعده است که همه‌ی سنت‌گرایان پیرو حکمت خالده هستند.

راست رادیکال امروزی بیشتر یک محیط پراکنده است تا یک جنبش سازمان‌یافته و از جریان‌های فکری گوناگونی بهره می‌برد که برخی از آنها هیچ ارتباطی با سنت‌گرایی ندارند یا حتی توسط آن محکوم شده‌اند. برای مثال، در آمریکا، یک جریان مهم «برتری‌طلبی سفیدپوستان» وجود دارد، نوعی از نژادپرستی که با دیدگاه‌های رنه گنون که اهمیت نژاد را به حداقل می‌رساند و با دیدگاه‌های اوولا که اصرار داشت نژاد بیشتر معنوی است تا بیولوژیکی، ناسازگار است. با این حال، دو جریان اصلی در راست رادیکال معاصر، سنت‌گرایی را در خود جای داده‌اند. قدیمی‌ترین آنها «**راست نوی فرانسه**» است که منشأ ایدئولوژی **جنبش هویت‌گرا** (Identitarian movement) است که اکنون یک نیروی رو به رشد در سراسر اروپاست. جریان جدیدتر، که آن نیز از راست نوی فرانسه بهره می‌برد، با یک پسا-سنت‌گرای تأثیرگذار روسی، یعنی الکساندر دوگین، مرتبط است.

پسا-سنت‌گرایی راست رادیکال کاملاً با پسا-سنت‌گرایی همسفر سنت‌گرا، جردن پیترسون، که با آن معاصر است و از برخی تحولات اخیر مشابه، مانند اهمیت روزافزون رسانه‌های اجتماعی، بهره می‌برد، متفاوت است. پیترسون حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه را رها نکرده و از نقد سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته یا جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته استفاده نمی‌کند. به همین دلیل است که پیترسون در فصل‌های پیشین مورد بحث قرار گرفت و در این فصل مورد بحث قرار نمی‌گیرد.

راست نوی فرانسه

تأثیرگذارترین متفکر راست رادیکال پس از جنگ در فرانسه، و شاید در هر جای دیگر، آلن دو بنوا (Alain de Benoist) است که از بنیان‌گذاران GRECE، یک «گروه تحقیق و مطالعه برای تمدن اروپایی» بود که در سال ۱۹۶۸ برای خدمت به‌عنوان یک اندیشکده برای راست تأسیس شد. از آن زمان تاکنون، GRECE با انواع نظریه‌پردازان رادیکال همکاری کرده و چندین مجله و کتاب‌های بسیاری، از جمله نوشته‌های خود دو بنوا که به چهره‌ی اصلی GRECE تبدیل شد، منتشر کرده است. محیط پیرامون GRECE به‌عنوان «راست نو» شناخته شد. این جریان گاهی به‌عنوان نئوفاشیستی توصیف می‌شود، زیرا از برخی جهات بازتابی از فاشیسم به نظر می‌رسد، اما این یک ساده‌سازی بیش از حد است.

رابطه‌ی دو بنوا با سنت‌گرایی پیچیده است. او انکار کرده است که این یک تأثیر قابل‌توجه بر اندیشه‌ی او بوده باشد، شاید برای اجتناب از هرگونه ارتباط با محیط علوم خفیه که سنت‌گرایی رنه گنون در اصل از آن نشأت گرفته بود، اما یکی از مجلات GRECE، یعنی (Elements)، چندین مقاله درباره‌ی سنت‌گرایی منتشر کرده است و روشن است که سنت‌گرایی از جمله منابعی است که دو بنوا از آنها بهره می‌برد. سنت‌گرایی در «مانیفست برای یک رنسانس اروپایی» کوتاه که در سال ۱۹۹۹ منتشر شد و دو بنوا با شارل شامپتیه، سردبیر *Elements* ، آن را نوشت، بسیار قابل‌مشاهده است.

این مانیفست در سه بخش سازماندهی شده بود: «مخمصه‌ها»، «بنیان‌ها» و «مواضع». مخمصه‌ی اصلی که با آن آغاز می‌شود، بحران مدرنیته است که بسیار به زبان سنت‌گرایانه توصیف شده است. مدرنیته با فردگرایی، توده‌واری، قداست‌زدایی، عقلانی‌سازی و جهان‌شمول‌سازی مشخص می‌شود. تنها آخرین مورد از اینها، یعنی «گسترش سیاره‌ای یک الگوی جامعه که به‌طور ضمنی به‌عنوان تنها امکان عقلانی فرض شده است»،[1] در گزارش‌های سنت‌گرایانه از مدرنیته استاندارد نیست. بذرهای مدرنیته در لیبرالیسم و مسیحیت یافت می‌شوند – دو بنوا در این زمینه با اوولا (و نیچه) موافق است. مدرنیته «با هر وسیله‌ی موجودی تلاش می‌کند تا افراد را از جوامع فردی‌شان ریشه‌کن کند»، به‌ویژه از طریق اقتصاد بازار.[2] آزادی و برابری وعده داده می‌شوند، اما فراهم نمی‌شوند. «ایدئولوژی پیشرفت... در یک بحران عمیق است».[3] «مدرنیته توخالی‌ترین تمدنی را که بشر تاکنون شناخته، به دنیا آورده است»[4] و در حال پایان یافتن است. این مدرنیته «با بازگشت به گذشته تعالی نخواهد یافت، بلکه از طریق برخی ارزش‌های پیشامدرن در یک بعد قاطعانه پست‌مدرن» تعالی خواهد یافت.[5] «ارزش‌های پیشامدرن» دقیقاً همان سنت ازلی نیستند. ارزش‌ها ظاهری هستند، نه باطنی.

اگر درک دو بنوا از بحران مدرنیته به تحلیل سنت‌گرایانه نزدیک است، «بنیان‌های» پاسخ او به آن، کمتر سنت‌گرایانه هستند و شامل حکمت خالده نمی‌شوند. نقطه‌ی عزیمت دو بنوا این است که مردم در درجه‌ی اول حیوان هستند، تابع «محدودیت‌های انسانی» و اینکه «آنچه فراتر از این محدودیت‌ها قرار دارد، ممکن است خدا، کیهان، نیستی یا وجود نامیده شود... [اما] بنا به تعریف، غیرقابل‌تفکر است».[6] این نقطه‌ی مقابل موضع گنون است که بخش بزرگی از زندگی خود را صرف تلاش برای بازیابی متافیزیک ازلی به‌منظور درک آنچه دو بنوا آن را غیرقابل‌تفکر می‌بیند، کرد.

با این حال، دو بنوا یک مادی‌گرا نیست. او معتقد است که انسان با «پیوستن به آنچه از خودش بزرگ‌تر است» معنا می‌آفریند و «بازگشت امر مقدس» لازم است و «با بازگشت به برخی اسطوره‌های بنیان‌گذار انجام

خواهد شد».[7] با این حال، آنها تنها اسطوره‌هایی هستند، هرچند اسطوره‌های مهم. از جمله آنها، پاگانیسم اروپای باستان است که «همیشه در قلب‌ها و اذهان زنده است، دقیقاً به این دلیل که به دیروز تعلق ندارد، بلکه ابدی است»[8] – خود دو بنوا، مانند اوولا، یک پاگان است. با این حال، پاگانیسم وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف است، نه راهی برای تحقق خود. پاگان بودن برای دو بنوا به معنای پاسخ دادن به نقد نیچه از مسیحیت و «نگاه کردن به پشت دین و... جستجو برای... جهان درونی‌ای است که آن را منعکس می‌کند».[9] پاگانیسم امکان بازتقدیس جهان را فراهم می‌کند. نوعی از سنت مقدس در تقابل با مدرنیته‌ی قداست‌زدایی‌شده قرار می‌گیرد، همان‌طور که در سنت‌گرایی چنین است و آن سنت مقدس پیشامسیحی است، اما نه ازلی و نه جهانی است.

پس از تشخیص اینکه مردم اساساً حیوان هستند، دومین بنیان پاسخ دو بنوا، تشخیص این است که مردم در جوامعی زندگی می‌کنند که هر کدام فرهنگ متمایز خود را دارند. این هیچ ارتباطی با سنت‌گرایی ندارد و از برخی جهات حتی با آن در تضاد است. اندیشه‌ی سنت‌گرایانه تشخیص می‌دهد که فرهنگ‌های متفاوتی وجود دارند، اما این کار را به‌عنوان نقطه‌ی مقابل نکته‌ی مهم‌تری انجام می‌دهد که تفاوت ظاهری، توافق باطنی را پنهان می‌کند. دو بنوا به توافق باطنی علاقه‌ای ندارد. او تأکید می‌کند که تفاوت‌های بین فرهنگ‌ها باید محترم شمرده شوند و «ایده‌ی یک قانون مطلق، جهانی و ابدی... اساس همه‌ی توتالیتاریسم‌هاست».[10] بنابراین، گرایش مدرن به سوی حذف تفاوت باید مقاومت شود و «ثروت واقعی جهان در درجه‌ی اول، تنوع فرهنگ‌ها و مردمان آن است».[11] سنت‌گرایی هرگز به این شیوه تنوع را جشن نگرفته است.

در بخش سوم مانیفست، مواضعی که دو بنوا از آنها حمایت می‌کند، حتی کمتر با سنت‌گرایی ارتباط دارند. آنها مقاومت در برابر جهانی‌شدن، همگن‌سازی، نژادپرستی، مهاجرت، تبعیض جنسی و «طبقه‌ی جدید» هستند. منظور دو بنوا از تبعیض جنسی، دیدگاه‌های جهان‌شمولی است که تفاوت بین مردان و زنان را انکار می‌کنند. بنابراین، فمینیسم به‌عنوان جهان‌شمول و تبعیض‌آمیز درک می‌شود. منظور او از طبقه‌ی جدید، «سلطه‌ی جهانی یک طبقه‌ی حاکم است... [که] نیروی انسانی را برای رسانه‌ها، شرکت‌های بزرگ ملی و چندملیتی و سازمان‌های بین‌المللی فراهم می‌کند. این طبقه‌ی جدید در همه جا همان نوع فرد را تولید و بازتولید می‌کند: متخصصان خونسرد، عقلانیت جدا از واقعیت‌های روزمره» و از هر فرهنگ محلی.[12]

گنون هرگز از اصطلاح «همگن‌سازی» استفاده نکرد، اما شیوه‌ای را که در مدرنیته، آرمان برابری و عمل آموزش یکنواخت تلاش می‌کند تا هر فرد را تا حد امکان شبیه به هر فرد دیگری کند، محکوم کرد. سنت‌گرایان نیز انکار تفاوت را محکوم می‌کنند. با این حال، سنت‌گرایی هرگز دیدگاه‌هایی را درباره‌ی مهاجرت یا طبقه‌ی جدید که در برداشت دو بنوا هیچ ارتباطی با پسرفت کاست‌ها یا شودراها ندارد، بیان نکرده است.

مخالفت دو بنوا با مهاجرت ریشه در مخالفت او با همگن‌سازی دارد و این است که مهاجران از فرهنگ خود به دلایل اقتصادی که تقصیر آنها نیست، ریشه‌کن می‌شوند و «جمعیت‌های میزبان... برخلاف میل خود، با تغییرات گاهی خشنی در محیط‌های انسانی و شهری خود مواجه می‌شوند».[13] بنابراین، مهاجرت آینده باید محدود شود و «**هویت قومی-فرهنگی**» مهاجرانی که از قبل در فرانسه حضور دارند، باید «در حوزه‌ی عمومی به رسمیت شناخته و تأیید شود... [از طریق] یک الگوی جماعتی که افراد را از قطع شدن از ریشه‌های فرهنگی‌شان مصون می‌دارد».[14] این «الگوی جماعتی» اساس موضعی است که به‌عنوان «**قوم‌کثرت‌گرایی**» (

ethnopluralism) شناخته شده است. برخی منتقدان قوم‌کثرت‌گرایی را نژادپرستی قدیمی در لباس مبدل می‌بینند و در عمل بسیاری که از قوم‌کثرت‌گرایی حمایت می‌کنند، ممکن است در قلب خود نژادپرست باشند، اما برای دو بنوا، قوم‌کثرت‌گرایی درباره‌ی نژاد نیست و شامل مسائل برتری و پستی که برای نژادپرستی محوری است، نمی‌شود. برای دو بنوا، باید با نژادپرستی به دلیل «حق تفاوت» و به این دلیل که تنها بر پایه‌ی جهان‌شمولی می‌توان استدلال کرد که هر نژادی برتر از دیگری است، مخالفت کرد. بر پایه‌ی محلی، هر ملتی همیشه بر اساس استانداردهای خود برتر است.

بنابراین، دو بنوا یک سنت‌گرا نیست. برخی از مهم‌ترین مواضع او هیچ ارتباطی با سنت‌گرایی ندارند. با این حال، به استثنای رد حکمت خالده توسط او، هیچ‌یک در واقع با سنت‌گرایی ناسازگار نیستند و برخی به سنت‌گرایی بسیار نزدیک هستند. بنابراین، ادغام سنت‌گرایی با اندیشه‌ی راست نو آسان بوده است.

الکساندر دوگین

بسیاری از مواضع دو بنوا با سنت‌گرایی توسط الکساندر دوگین، یک روسی که در جوانی از یک مخالف شوروی به یک فیلسوف عمومی و چهره‌ی رسانه‌ای شناخته‌شده تبدیل شد، ترکیب شد. دوگین جوان‌ترین از سنت‌گرایانی است که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته‌اند و در سال ۱۹۶۲ در مسکو به دنیا آمد. او به‌عنوان دانشجو به حلقه‌ای از شاعران، رمان‌نویسان و متفکران مخالف پیوست و در آنجا با سنت‌گرایی آشنا شد. پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، او با دو بنوا تماس برقرار کرد. سپس ایده‌های راست نو به نوشته‌های او پیوستند و او به سمت یک موضع پسا-سنت‌گرایانه حرکت کرد. او اکنون بر لزوم اجتناب از تکرار صرف گفتمان گنون تأکید می‌کند. او استدلال کرده است که آنچه بیشترین ارزش را دارد، «سنت‌گرایی به‌مثابه زبان»، یعنی جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته است. این اساس بخش بزرگی از اندیشه‌ی سیاسی اوست.

از زمانی که یک ویراستار در *Foreign Aff airs* دوگین را در سال ۲۰۱۴ در یک تیتر «مغز پوتین» توصیف کرد، که *Breitbart* به‌سرعت تیتر جذاب‌تر «راسپوتینِ پوتین» را به آن افزود، گمانه‌زنی‌های زیادی در غرب درباره‌ی نفوذ او بر رئیس‌جمهور پوتین وجود داشته است.[15] در واقع، دوگین هرگز یکی از مشاوران نزدیک پوتین نبوده و هیچ مدرکی وجود ندارد که او هرگز تأثیری بر تصمیم‌گیری‌های روزمره داشته باشد. با این حال، دیدگاه‌های او درباره‌ی ژئوپلیتیک با دیدگاه‌های خود پوتین به‌خوبی مطابقت دارد و یا پوتین یا کسی نزدیک به او، دوگین را تأیید کرده است، زیرا در غیر این صورت او هرگز دسترسی‌ای به رسانه‌های روسی که از آن برخوردار بوده است، نداشت. تهاجم روسیه به اوکراین در سال ۲۰۲۲ علل بسیاری داشت و تنها نتیجه‌ی ژئوپلیتیک دوگین نبود.

سنت‌گرایی به‌مثابه زبان

دوگین ممکن است در جوانی گزارش‌های گنون از متافیزیک سنتی شرق را پذیرفته باشد، اما بعدها به این نتیجه رسید که سنت‌گرایی و سنت یکی نیستند. او به این نتیجه رسید که گنون از هیچ سنت واحدی صحبت نمی‌کرد، بلکه از سنت‌ها به‌طور کلی صحبت می‌کرد، که در واقع کاری بود که تنها در مدرنیته می‌توان انجام داد. بنابراین، سنت‌گرایی در واقع اصلاً سنتی نیست، بلکه «به‌طور رادیکال جدید» است. آنچه بیش از همه اهمیت دارد، نه گزارش گنون از سنت که از برخی جهات مشکل‌ساز است، بلکه جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته است که زبانی برای تحلیل فراهم می‌کند، همان‌طور که جفت‌واره‌ی سرمایه و کار مارکس زمانی چنین می‌کرد.

دوگین استدلال کرده است: «تعریف "مدرنیته" در آموزه‌های گنون، شناسایی یک پروتو-مکانیسم پارادایمی خاص است که نحوه‌ی کار جهان ما را تعیین می‌کند».[16]

«سنت‌گرایی به‌مثابه زبان» عنوان فصل اول کتاب دوگین *The Philosophy of Traditionalism* بود که در آن استدلال می‌کرد که سنت‌گرایی باید استفاده و توسعه یابد، نه اینکه صرفاً حفظ شود. او با کنایه نویسندگانی را که «مشغول تکرار گفتمان گنون... با انحرافات بسیار جزئی هستند و این شغل را نوعی سرگرمی فکری» قابل‌مقایسه با جمع‌آوری تمبر می‌دانند، رد کرد.[17] آنچه لازم بود، نوعی «پسا-گنونیسم»، یعنی «جذب عمیق سنت‌گرایی گنون به‌عنوان یک زبان بنیادین... یک پارادایم روش‌شناختی و هستی‌شناختی» بود.

پسا-گنونیسم دوگین به دو جهت منجر شد. یکی به عقب، به سوی سنت بود که در واقع آن‌قدر که به نظر می‌رسید، آسان نبود، زیرا سنت‌های فردی تمایل دارند از «پارادایم ناب» سنت‌گرایی متفاوت باشند و اغلب مدرن‌تر از آنچه به نظر می‌رسند، هستند. جهت دیگر به جلو، به سوی بازجویی از مدرنیته بود که آن نیز از پارادایم ناب متفاوت است.

با نگاه به عقب در مورد عمل، دوگین استدلال می‌کرد که در زمینه‌ی روسیه، سنت در کلیسای ارتدکس روسیه یافت می‌شود. کتاب اولیه‌ی او، *The Meta physics of the Gospel* ، به‌تفصیل اعتبار ظاهری و باطنی ارتدوکسی را بر حسب اصطلاحات دقیق گنونی نشان می‌داد.[18] دوگین به‌ویژه باورمندان قدیم (Old Believers) را توصیه می‌کرد، بخشی از کلیسای ارتدکس روسیه که یک اصلاحات کلیسایی قرن هفدهم را رد کرده و یک هویت و عمل متمایز و تا حدودی باطنی را حفظ کرده بودند. دوگین و نزدیک‌ترین پیروانش به یک فرقه‌ی باورمندان قدیم تعلق دارند که توسط پاتریارکی ارتدکس به رسمیت شناخته شده است.

با این حال، دوگین یک پیرو حکمت خالده باقی می‌ماند، هرچند بیشتر در خط حکمت خالده‌ی آکادمیک تا در خط استاندارد سنت‌گرایانه. او «امر مقدس» را آن‌گونه که توسط رودلف اتو، میرچا الیاده و کارل گوستاو یونگ تعریف شده است، واحد می‌داند و آن را اساسی می‌داند که روبناهای آنچه او «الهیات»، «شکل‌دهی عقلانی (فلسفی) به انگیزه‌ی اصلی امر مقدس» می‌نامد، بر آن بنا شده‌اند.[19] درک‌های انسانی از امر مقدس را می‌توان خارج از ساختارهای الهیات یافت، اما نه اغلب. عموماً، درک‌ها به شکل دینی، «بافته شده در الگوهای پیچیده‌ای از اسطوره‌ها و نمادها» یافت می‌شوند. اما همگی، به یک اندازه، تلاش‌هایی برای درک همان امر مقدس هستند.

دوگین سپس گنون را با منابع دیگری مانند فیلسوف فرانسوی (و پیرو یونگ) ژیلبر دوران ترکیب کرد و سه نوع اصلی الهیات را شناسایی کرد. یکی «مطلق‌سازی رادیکال دیگری» بود، اساس «نمای توحید» در «پدیده‌های دینی در مقیاس بزرگ مانند مسیحیت یا اسلام».[20] این نوع اول الهیات، در عمل، با دسته‌ی «دین» گنون مطابقت دارد. نوع دوم «هم‌ارزی نسبی دیگری را به رسمیت می‌شناسد» و نوع سوم «بر پارادوکس تشخیص موازی تعالی دیگری... و انکار این تعالی» بنا شده است، مانند آدوایتا ودانتا و نوافلاطونیان. هر دو نوع دوم و سوم، در ادیان در مقیاس بزرگ، «در حوزه‌ی باطن‌گرایی و عرفان» یافت می‌شوند.[21]

با نگاه به جلو، وظیفه‌ی اصلی، مقاومت در برابر مدرنیته‌ی جهانی، یا بهتر است بگوییم، پست‌مدرنیته‌ی جهانی بود. بنابراین، دوگین در درک مدرنیته بر حسب جهانی‌گرایی، به دو بنوا نزدیک است، اما در تعهد

متافیزیکی خود، به گنون نزدیک‌تر است.

دوگین همچنین پاسخی به این مشکل ارائه داد که تحقیقات غیرسنت‌گرایانه‌ی اخیر درباره‌ی ریشه‌های سنت‌گرایی، از جمله برخی کارهای نویسنده‌ی حاضر، منابع غیرسنتی گنون را، که برخی از آنها در فصل‌های پیشین مورد بحث قرار گرفت، آشکار کرده است. در حالی که گنون رنسانس را به‌عنوان نقطه‌ی انحطاطی که به مدرنیته منجر شد، شناسایی کرده بود، محققان غیرسنت‌گرا به رنسانس به‌عنوان منشأ یکی از مهم‌ترین پایه‌های نظری گنون، یعنی حکمت خالده، اشاره کرده‌اند. دوگین پاسخ داد که برای «سنت‌گرایی به‌مثابه زبان»، واقعاً مهم نیست که حکمت خالده از کجا آمده است. ثانیاً، حتی اگر حکمت خالده مانند مدرنیته از رنسانس آمده باشد و حتی اگر رنسانس درباره‌ی احیای اندیشه‌ی یونانی بوده باشد، همان‌طور که گنون استدلال کرده بود، اندیشه‌ی یونانی تنها عقل‌گرایانه نبود. افلاطون وارث سنت‌های پیشین در یک زنجیره‌ی طلایی بود و آموزه‌ی مخفی او نوعی اشراق بود. نوافلاطونیان، افلاطون را با دیگر سنت‌ها ترکیب کردند تا چیزی را تولید کنند که خود نوعی حکمت خالده بود: «نوافلاطونیان خود را به‌عنوان یک سنت جهانی تصور می‌کرد که بر اساس آن می‌توان همه‌ی ادیان و نظام‌های فلسفی موجود را تفسیر کرد».[22] و برای اطمینان بیشتر، نوافلاطونیان رنسانس تا حدی منشأ بیزانسی داشت که پیوندی به ارتدوکسی فراهم می‌کرد.

ژئوپلیتیک و اوراسیاگرایی نو

دوگین در سال ۱۹۹۷ در روسیه شناخته شد، زمانی که کتاب او *The Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia* به یک کتاب پرفروش تبدیل شد.[23] این کتاب معادل روسی *Clash of Civilizations* ساموئل هانتینگتون بود و تلاش می‌کرد شکل درگیری آینده را پیش‌بینی کند. سنت‌گرایی تنها در اواخر کتاب ذکر شده است، اما در یک مورد دوگین ژئوپلیتیک را به‌عنوان «کاربردی از زبان فضایی سنت» توصیف می‌کند[24] و این کتاب قطعاً می‌تواند به‌عنوان ترجمه‌ی سنت‌گرایی به زبان فضایی خوانده شود.

در *The Foundations of Geopolitics* ، دوگین به پیروی از نظریه‌پرداز سیاسی آلمانی اوایل قرن بیستم، کارل اشمیت، بر «فضاهای بزرگ» به جای تمدن‌هایی که توسط هگل و هانتینگتون تأکید شده بود، تأکید کرد و از آثار چندین نظریه‌پرداز بین دو جنگ برای تأکید بر تقابل بنیادین بین یک جهان «آتلانتیکی» که شامل ایالات متحده بود و یک جهان «اوراسیایی» که شامل روسیه بود، بهره برد. بنابراین، دوگین جفت‌واره‌ی شرق و غرب گنون را دگرگون کرد. غرب او همچنان خانه‌ی مدرنیته است و در جهان آتلانتیکی قرار دارد. شرق همچنان نقطه‌ی مقابل مدرنیته است، اما دیگر شرق استعماری گنون یعنی اسلام و هندوئیسم نیست؛ به روسیه و اوراسیا تبدیل می‌شود. بنابراین، روسیه و اوراسیا قهرمانان دیگر مناطقی هستند که در برابر مدرنیته‌ی غربی مقاومت می‌کنند، از جمله شرق گنون.

The Foundations of Geopolitics بیشترین فضا را به اشمیت و متفکران مشابه، از جمله گروهی از روشنفکران مهاجر روسی که در دهه‌ی ۱۹۲۰ آنچه را که «اوراسیاگرایی» می‌نامیدند، ترویج می‌کردند و بر تفاوت‌های بنیادین بین اسلاوها و غرب تأکید می‌کردند، اختصاص می‌دهد. برای قرن‌ها، دو رویکرد اصلی به مسئله‌ی دشوار رابطه‌ی روسیه با اروپای غربی وجود داشته است: رویکرد غرب‌گرایان که روسیه را اروپایی می‌بینند و طرفدار غرب‌گرایی هستند و رویکرد اسلاووفیل‌ها که روسیه و اسلاوها را کاملاً متمایز از اروپای غربی می‌بینند و در برابر غرب‌گرایی مقاومت می‌کنند. اوراسیاگرایی دهه‌ی ۱۹۲۰ از موضع اسلاووفیل‌ها نشأت گرفت.

دوگین بعدها پذیرفت که روسیه و اوراسیا از برخی جهات هم مدرن و هم سنتی هستند، اما تنها از برخی جهات. او معتقد بود که چیزی از پیشامدرنیته همیشه در مدرنیته باقی می‌ماند و «کمونیسم شوروی یا چین حاوی عناصر بیشتری از زبان سنت (هرچند به‌صورت متناقض و متضاد بیان شده) نسبت به الهیات پروتستان مدرن است».[25] دوگین، مانند گنون، پروتستانتیسم را به‌طور مشخص مدرن می‌بینند. او معتقد بود که بقای سنت – امر کهن – در مدرنیته، به‌ویژه در روسیه قابل‌مشاهده است. روسیه به وضعیتی رسید که او آن را «**کهن-مدرن**» (*archeomodern*) می‌نامید. روسیه هرگز واقعاً مدرن نبود. کمونیسم هرگز واقعاً مدرن نبود. «در روسیه، آنها یک الگوی عقلانی مارکسیستی از افسون‌زدایی از جهان را، با اثبات اینکه خدایی وجود ندارد، گرفتند و آن را به ابزاری برای یک افسون جدید تبدیل کردند».[26] با این حال، این به این معنا نیست که جامعه‌ی شوروی واقعاً سنتی بود. «کجا چنین جامعه‌ی سنتی را در حالت هذیان دائمی دیده‌اید؟ جامعه‌ی سنتی نظم، روال... خود را دارد. قطعاً استانداردهای اخلاقی و رفتاری، ممنوعیت‌ها و توضیحات عقلانی دارد». جامعه‌ی شوروی چنین نبود. «چهره‌ی معمول دوره‌ی شوروی، یک کارگر الکلی است. اما این یک عضو جامعه‌ی سنتی نیست».[27] پس از دوره‌ی شوروی، دولت یلتسین آخرین تلاش غرب‌گرایان برای مدرن کردن روسیه بود و با برخورد به کهن-مدرنیته، شکست خورد. آنچه در مورد روسیه صادق بود، در مورد بسیاری از جوامع غیرغربی دیگر نیز صادق بود، زیرا کهن-مدرنیته به‌ویژه زمانی احتمال داشت نتیجه شود که یک جامعه از بیرون، یا توسط یک قدرت استعماری یا توسط الگوهای وارداتی اما بیگانه، مدرنیزه می‌شد. باز هم، این غرب در برابر بقیه است و اوراسیا رهبری بقیه را بر عهده دارد.

دوگین نه تنها درک بنیادین سنت‌گرایانه از مدرنیته را برای انطباق با شرایط روسیه‌ی اوایل قرن بیست و یکم توسعه داد، بلکه این درک بنیادین را برای تطبیق با شیوه‌هایی که مدرنیته‌ی غربی از زمان مرگ گنون تغییر کرده است، نیز توسعه داد. او معتقد بود که اگرچه چیزی از پیشامدرنیته همیشه در مدرنیته باقی می‌ماند، اما چیز بسیار کمی از پیشامدرنیته در غرب باقی مانده است که اکنون بیشتر پست‌مدرن است تا مدرن. «گفتمان لیبرال، با غلبه‌ی مداوم بر (و جابجایی) ابتدا ایدئولوژی‌های ملی‌گرا و سپس کمونیست، به‌تدریج به الگوی ناب زبان مدرنیته نزدیک می‌شود».[28] مدرنیته‌ی نابی که در آمریکا و به‌طور فزاینده‌ای در اروپای غربی یافت می‌شود، پست‌مدرنیته است که توسط «فلسفه‌ی سوءظن» آشکار شده است. این فلسفه اشاره می‌کند که مدرنیته، در واقع، عقل‌گرایانه و علمی نبود. تصور می‌شد که مدرنیته با «سوژه»ی انسانی دکارتی، یعنی فرد عقلانی، آغاز شده است. اما فیلسوفان سوءظن با خود گفتند: «دوستان، ما اساساً جنبه‌ی غیرتأملی سوژه را دست‌کم گرفته بودیم... این جنبه آن‌قدر قدرتمند است که اغلب عقل را تحت سلطه‌ی خود درمی‌آورد، آن را به بیانی از نیروها و نظم‌های پنهان و ناخودآگاه تبدیل می‌کند، به‌طوری که اغلب، آنچه ما به‌عنوان یک توضیح عقلانی یا نظام عقلانی در نظر می‌گیریم، بیان یا تحریفی از یک اساس است که با دقت از نور تأمل پنهان شده است».[29] بنابراین، پروژه‌ی پست‌مدرنیته، حذف نیروهای پنهان و ناخودآگاه، یعنی حذف نهایی سنت است. این یک دیدگاه غیرمعمول از فوکو و دیگر نظریه‌پردازان غربی پست‌مدرنیته است.

به دنبال موفقیت *The Foundations of Geopolitics*، دوگین یک جنبش بین‌المللی اوراسیا و یک اتحادیه‌ی جوانان اوراسیا را برای ترویج «**اوراسیاگرایی نو**» که اوراسیاگرایی دهه‌ی ۱۹۲۰، راست نو و سنت‌گرایی را ترکیب می‌کند، تأسیس کرد. جنبش اوراسیا توسط دولت پوتین تحمل و گاهی حمایت شده است.

نظریه‌ی سیاسی چهارم

اوراسیاگرایی نو دوگین می‌توانست و توانست در روسیه و همچنین در میان کسانی که خارج از روسیه «جهان تک‌قطبی» را که به نظر می‌رسید پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و باقی ماندن آمریکا به‌عنوان تنها ابرقدرت باقی‌مانده، پدید آمده بود، رد می‌کردند، حمایت جلب کند. این هنوز هم در میان کسانی که به قدرت آمریکا مشکوک هستند، حمایت جلب می‌کند. با این حال، اوراسیاگرایی نو در غرب جذابیت کمتری داشت. یک آمریکایی ممکن است سنت را به مدرنیته ترجیح دهد و حتی ممکن است با دوگین موافق باشد که چندقطبی بودن بر تک‌قطبی بودن ارجحیت دارد، اما به سختی می‌توان انتظار داشت که روسیه را به آمریکا ترجیح دهد. آنچه دوگین آن را **نظریه‌ی سیاسی چهارم** نامید، عنوان کتابی که در سال ۲۰۰۹ منتشر کرد، جذابیت گسترده‌تری داشت. این در نهایت از سنت‌گرایی او الهام گرفته است، اما عمدتاً از منابع دیگری بهره می‌برد.

در *The Fourth Political Theory* ، دوگین استدلال می‌کرد که سه نظریه‌ی سیاسی بر مدرنیته مسلط بوده‌اند: ابتدا لیبرالیسم، سپس کمونیسم و در نهایت فاشیسم. این نظریه‌های سیاسی به ترتیب معکوس شکست خوردند، با فاشیسم که ابتدا ناپدید شد، سپس کمونیسم، و تنها لیبرالیسم باقی ماند. نه نظریه‌ی سیاسی دوم (کمونیست) و نه سوم (فاشیست) نمی‌توانستند لیبرالیسم را شکست دهند، بنابراین آنچه لازم بود، یک نظریه‌ی سیاسی چهارم بود. این نظریه می‌توانست آنچه را که در نظریه‌های دوم و سوم ارزشمند بود، دوباره به کار گیرد. آنچه باید مطلقاً از آن اجتناب می‌کرد، نژادپرستی بود که نازیسم را نابود کرده بود. نژادپرستی نازی در عمل فاجعه‌بار بود و به حمله‌ی نازی به اتحاد جماهیر شوروی و میلیون‌ها کشته منجر شد، اما در اصل نیز اشتباه بود، زیرا هیچ ملتی ذاتاً برتر از ملت دیگری نیست، مگر بر اساس استانداردهای خودش – که البته به هر ملتی اجازه می‌دهد خود را برتر از همه‌ی ملت‌های دیگر ببیند. آنچه نظریه‌ی سیاسی چهارم می‌توانست از فاشیسم بگیرد، سرسپردگی فاشیستی به **قوم** (*ethnos*)، یعنی جامعه، در تقابل با تأکید لیبرالیسم بر فرد بود. به همین ترتیب، نظریه‌ی سیاسی چهارم باید از مادی‌گرایی تاریخی کمونیسم اجتناب می‌کرد. آنچه می‌توانست به‌طور مفیدی از کمونیسم بگیرد، تحلیل آن از لیبرالیسم بورژوایی بود. حتی می‌توان چیزی را از لیبرالیسم گرفت: آرمان آزادی، هرچند نه آزادی فردگرایانه. آنچه باید از لیبرالیسم گرفته می‌شد، «آزادی‌ای بود که توسط قوم‌مرکزی داده می‌شود... آزادی فرهنگ و آزادی جامعه».[30]

The Fourth Political Theory یک تحلیل بود، نه یک برنامه‌ی عمل، و دوگین مراقب بود که هیچ برنامه‌ای را پیشنهاد نکند، جز اشاره به اوراسیاگرایی، سنت‌گرایی و (خارج از روسیه) اسلام‌گرایی و در برخی زمینه‌ها، چین. بنابراین، او در نهایت با یک برنامه‌ی سیاسی روشن برای سیاست خارجی – که با اوراسیاگرایی نو او و با سیاست خارجی پوتین منطبق بود – اما بدون برنامه‌ی روشن برای سیاست داخلی، که هم وظیفه‌اش را ساده می‌کرد و هم خطر هرگونه تضاد با کرملین را به حداقل می‌رساند، به پایان رسید. *The Fourth Political Theory* در میان نظریه‌های دوگین، کمترین جنبه سنت‌گرایانه را دارد.

دیگر کاربردهای سنت‌گرایی

مواضع دو بنوا شامل سه موردی است که برای برنامه‌های سیاسی احزاب «پوپولیست» یا «ملی‌گرا» که در دهه‌های اول قرن بیست و یکم در اروپا بسیار موفق بوده‌اند، محوری بوده است: مخالفت با جهانی‌شدن، مهاجرت و نخبگان «لیبرال» جهانی‌شده، یعنی طبقه‌ی جدید. موضع استاندارد ملی‌گرایانه بازتابی از دو بنوا در تمایل به محدود کردن مهاجرت است، اما «هویت قومی-فرهنگی» جداگانه را نمی‌پذیرد و به جای آن بر

همسان‌سازی (assimilation) که اغلب «ادغام» نامیده می‌شود، اصرار می‌ورزد. همچنین اغلب بازتابی از پذیرش دو بنوا از تفاوت‌های جنسیتی و مخالفت متعاقب آن با آنچه او «تبعیض جنسی» می‌نامد، است. با این حال، موضع استاندارد ملی‌گرایانه، معمولاً با نژادپرستی مخالف نیست.

با این حال، گسترده‌ترین مواضع مشترک دو بنوا، کمترین سنت‌گرایانه‌ترین آنها هستند و سنت‌گرایی تنها حضورهای گاه‌به‌گاهی در سیاست جریان اصلی در سال‌های اخیر داشته است. با این حال، دو بنوا و دوگین هر دو در راست رادیکال معاصر، به‌ویژه در آمریکا، تأثیرگذار هستند، همان‌طور که نوشته‌های اوولا چنین هستند. یک ناشر راست رادیکال، آرکتوس، بخش بزرگی از آثار هر سه نویسنده را به انگلیسی ترجمه کرده و آن را در سطح جهانی در دسترس قرار داده است. در حالی که راست رادیکال معاصر به‌طور کلی سنت‌گرا نیست، اما سنت‌گرایی اغلب، به‌ویژه در میان اعضای جنبش هویت‌گرا که اکنون مهم‌ترین جنبش راست رادیکال اروپاست، مورد ارجاع قرار می‌گیرد.

سنت‌گرایی در جریان اصلی سیاسی

اولین حضور سنت‌گرایی در سیاست جریان اصلی در مجارستان بود، جایی که اوولا توسط گابور وونا، سیاستمداری که یوبیک، «جنبش برای مجارستانی بهتر» را تأسیس کرد و در سال ۲۰۱۸ به دومین حزب بزرگ پارلمان مجارستان تبدیل شد، به‌عنوان «یکی از بزرگ‌ترین متفکران قرن بیستم» ستایش شد. در سال ۲۰۱۲، وونا احساس می‌کرد که راست در معرض خطر تعریف خود صرفاً بر حسب آنچه در برابر آن ایستاده است، یعنی چپ، قرار دارد. به چیزی منسجم‌تر نیاز بود و این توسط اوولا فراهم شد. در پیشگفتاری برای ترجمه‌ی مجاری از منتخبی از نوشته‌های اوولا که با عنوان *A Handbook for Right- Wing Youth* منتشر شد، وونا نوشت که «پتانسیل "راست" برای ارائه‌ی توضیحات خود و تأثیرگذاری بر جنگ مفاهیم، بسیار کمتر از انحصار چپ بر عقیده است». ایده‌های چپ‌گرایانه گاهی حتی خلأ موجود در راست را پر می‌کردند و «کسانی که تفکر و فعالیت‌های سیاسی خود را بدون هیچ پایه‌ی فکری و مرکز واقعی انجام می‌دهند... چیزی بیش از بازیچه‌های قدرت‌های ناشناخته و نامحسوس برای آنها نخواهند شد». با توجه به این، «هدف باید راست‌گرایی ناب باشد که بر پایه‌ی فکری سنت جهانی استوار است. و این باید به‌طور جدی جذب شود. راست واقعی نباید درگیر کنش خودجوش و کنترل‌نشده باشد. استراتژی واقعی آن باید با بلوغ فکری کامل پیشی گرفته شود».[31]

به سختی می‌توان تأیید قوی‌تری از کاربردهای سیاسی سنت‌گرایی را تصور کرد، اما وونا عمدتاً یک سیاستمدار بود، نه یک فیلسوف، و دیدگاه‌های خود او انعطاف‌پذیری لازم در سیاست عملی را نشان داده است. اشتیاق او به اوولا در سال ۲۰۱۲ احتمالاً از مشاورش تیبور بارانی نشأت می‌گرفت که برای مدتی یک مدرسه‌ی آموزشی سنت‌گرایانه را تحت نظارت یوبیک، یعنی آکادمی پادشاه آتیلا، اداره می‌کرد. این آکادمی به‌عنوان بخشی از استراتژی اعتدال‌گرایی که موفقیت پارلمانی یوبیک را در سال ۲۰۱۴، زمانی که با ۲۰ درصد آرای ملی به سومین حزب بزرگ پارلمان مجارستان تبدیل شد، ممکن ساخت، بسته شد. مانیفست یوبیک برای انتخابات ۲۰۱۸، آخرین مانیفستی که وونا مسئول آن بود، وعده‌ی رشد پایدار بلندمدت و پایان فساد را می‌داد، نه پایان مدرنیته، و هیچ نشانه‌ای از نفوذ یا الهام سنت‌گرایانه را نشان نمی‌داد. به نظر می‌رسد سنت‌گرایی برای تبدیل شدن به یک ایدئولوژی توده‌ای مناسب نیست.

در ایالات متحده، سنت‌گرایی به‌عنوان الهام‌بخش یک کنشگری عمل کرد که نقش مهمی در سیاست جریان اصلی ایفا کرد، یعنی استیو بنن، مدیر کمپین رئیس‌جمهور ترامپ در سال ۲۰۱۶ و مشاور ریاست‌جمهوری برای نیمه‌ی اول سال ۲۰۱۷ بنن بیشتر یک کنشگر بود تا یک نویسنده، اما درک خود از سنت‌گرایی را با یک محقق، بنجامین تایتلبوم، در میان گذاشت.[32] او که یک کاتولیک بود تا یک پیرو حکمت خالده، آنچه از سنت‌گرایی گرفت، بار دیگر، نقد مدرنیته همراه با تأکید بر حلول و تعالی بود. او این ایده را که سلسله‌مراتب سنتی کاست‌ها هرگز می‌تواند در جهانی که نمایندگان مدرن کاست‌های بالاتر دیگر وظایف خود را انجام نمی‌دهند، بازگردانده شود، رد کرد. بنن با دو بنوا درباره‌ی طبقه‌ی جدید موافق بود، هرچند ارجاع او به جایی نزدیک‌تر بود: کریستوفر لش، نویسنده‌ی *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* ، یک مورخ محافظه‌کار آمریکایی که او نیز از طبقه‌ی جدید انتقاد می‌کرد. برای بنن، تنها کاستی که هرگونه اصالتی را حفظ کرده بود، طبقه‌ی کارگر بود و این طبقه‌ای بود که او بیش از همه می‌خواست از سرکوب اقتصادی نجات دهد. پس از دستیابی به این هدف، تعالی ممکن بود یک گزینه شود. و برای دستیابی به این هدف، نظم جهانی مدرن ابتدا باید مختل می‌شد – که این کارکردی بود که بنن امیدوار بود ترامپ آن را برآورده کند.

بنن همچنین با تایتلبوم درباره‌ی مخالفت خود با جهانی‌شدن، یعنی پیامد اقتصادی مدرنیته‌ی کنونی، بحث کرد که در این مورد دیدگاه‌های او بیشتر با راست نو مشترک بود تا با سنت‌گرایی. از یک سو، چین، موتور جهانی‌شدن اقتصادی، قرار دارد: «آنچه اکنون داریم، نظامی است که در آن بردگان در چین کالاهایی را برای بیکاران در غرب تولید می‌کنند».[33] از سوی دیگر، جهانی از ملت‌ها و مرزها، با یا بدون دیوار، قرار دارد. بنن پارادایم ژئوپلیتیک دوگین را رد کرد و در جلسه‌ای با او استدلال کرد که آمریکا نماینده‌ی مدرنیته نیست و طبقه‌ی کارگر آمریکا به همان اندازه که هر کس دیگری، از مدرنیته و جهانی‌شدن رنج می‌برد. بنن به یاد می‌آورد که به دوگین گفته بود: «مدرنیته با ما بیشتر پیشرفت کرده است، مانند اسکاندیناوی. اما ریشه‌های ما هنوز وجود دارند و می‌توانند احیا شوند و در حال احیا شدن هستند. این چیزی است که امروز با جنبش ترامپ می‌بینید. این آمریکاست که علیه اربابان خود قیام می‌کند».[34]

بنن یک سنت‌گرا نیست، اما جنبه‌های خاصی از سنت‌گرایی را پذیرفته است. او بدون خواندن دوگین درباره‌ی سنت‌گرایی به‌مثابه زبان، به نتیجه‌ی بسیار مشابهی رسید: اینکه آنچه در سنت‌گرایی بیشترین ارزش را دارد، نقد مدرنیته و جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته است. همان‌طور که دوگین کلیسای ارتدکس را به متافیزیک ازلی ترجیح می‌داد، بنن نیز کلیسای کاتولیک را ترجیح می‌داد.

جنبش هویت‌گرا

ایده‌ی قوم‌کثرت‌گرایی دو بنوا، یعنی الگوی جماعتی که از هویت قومی-فرهنگی مهاجران و جمعیت‌های میزبان محافظت می‌کند، توسط یکی از همکاران سابق او، گیوم فای، بیشتر توسعه یافت و از آن زمان به بعد الهام‌بخش جنبش هویت‌گرا شده است که اکنون بخش مهمی از راست رادیکال در اروپاست. یکی از متون کلیدی آن، یک کتابچه‌ی کوتاه و تند، *Generation Identity* ، اثر مارکوس ویلینگر است،[35] که به ایده‌های سنت‌گرایانه ارجاع نمی‌دهد. با این حال، برخی هویت‌گرایان، سنت‌گرایی را یک متحد می‌بینند.

گروه پراکنده‌ای که خود را «سنت‌گرایان رادیکال» معرفی می‌کنند، نقد سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته را حفظ کرده و خواستار «بازتقدیس» هستند، در حالی که از نسخه‌ای از دیدگاه قوم‌کثرت‌گرایانه‌ی فای پیروی می‌کنند و از جهان‌شمولی سنت‌گرایی انتقاد می‌کنند. مایکل اومرا «سنت‌گرایان مرتبط با حکمت خالده‌ی گنونی» را به یک

جبهه‌ی مشترک علیه مدرنیته همراه با «سنت‌گرایی رادیکال، نئوپاگانیسم، محافظه‌کاری انقلابی، ضدمدرنیسم و قوم‌گرایی ملی‌گرا» خوشامد گفت.[36] با این حال، او حکمت خالده‌ی گنونی را رد می‌کرد، بر این اساس که هیچ حقیقت واحد جاودانه‌ای وجود ندارد. ملت‌های مختلف سنت‌های خود را دارند. سنت‌گرایان رادیکال «میراث اروپایی را در اولویت قرار می‌دهند»،[37] همان‌طور که اوولا انجام می‌داد. «راه قهرمانانه‌ی کنش او الهام‌بخش همه‌ی کسانی است که با "شورش علیه دنیای مدرن" او همذات‌پنداری می‌کنند».[38] با این حال، گنون به‌عنوان «یک مرتد مسلمان» به سنت اروپایی خیانت کرد.[39]

رویکرد کمتر انتقادی توسط هویت‌گرای هلندی، الکساندر ولف‌هزه، اتخاذ شد که درک دوگین از پست‌مدرنیته و نیاز به پسا-گنونیسم را به اشتراک می‌گذاشت. او بازتابی از دوگین در قدردانی از «کارکرد تفسیری» جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته و نقد سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته داشت. او همچنین بحران مدرنیته را به «نقض قرارداد بین مردمان غربی و نخبگان حاکمشان» نسبت داد،[40] یعنی «طبقه‌ی جدید» دو بنوا که توسط ولف‌هزه به‌عنوان « *homo aeroporticus* بی‌چهره» به سخره گرفته شده بود. ولف‌هزه استدلال می‌کرد که بحران مدرنیته را می‌توان با گرفتن «زمینه‌ی اخلاقی برتر» از *homo aeroporticus* و سپس با تغییرات سیاسی، اقتصادی و فرهنگی[41] و ترکیبی از بازگرداندن و جداسازی مهاجران حل کرد. با این حال، «سرنگونی... رژیم نئولیبرال... تنها پس از یک تحول درونی می‌تواند رخ دهد»،[42] که نیازمند یک تحلیل سنت‌گرایانه است. ولف‌هزه استدلال می‌کند: «یک دیدگاه سنت‌گرایانه... آموزش می‌دهد که تهدیدات وجودی تغییرات آب‌وهوایی، ترابشریت، قوم‌دگرگونی و واپس‌گرایی اجتماعی، نتایج منطقی نهایی مکانیزم فرهنگی-تاریخی پویای مدرنیته هستند». «از دیدگاه سنت‌گرایانه، معنای فراتاریخی مستقیماً از درجه‌ای که آرمان‌های متعالی کلان‌کیهانی در واقعیت نهفته‌ی خردکیهانی منعکس می‌شوند یا نمی‌شوند، ناشی می‌شود».[43] زبان ولف‌هزه با زبان گنون بسیار متفاوت است، اما «آرمان‌های متعالی کلان‌کیهانی» او همان نقشی را ایفا می‌کنند که متافیزیک ازلی گنون در رابطه با مدرنیته، که اکنون «واقعیت نهفته‌ی خردکیهانی» نامیده می‌شود، ایفا می‌کرد.

سنت‌گرایی به‌مثابه نماد

ترجمه‌ی انگلیسی *A Handbook for Right- Wing Youth* ، با حفظ پیشگفتار وونا، توسط یک بازبین در *AltRight.com*، وب‌سایت یک گروه آمریکایی که توسط ریچارد بی. اسپنسر اداره می‌شود و برتری‌طلبی سفیدپوستان کلاسیک و یهودستیزی را با برخی عناصر اندیشه‌ی راست نوی اروپایی ترکیب می‌کند، مورد استقبال قرار گرفت. بازبین، مارتل موزلی، اشاره کرد که اصول اوولا «به‌وضوح برای بسیاری خوشایند خواهد بود» و راست آلترناتیو «جریان‌های فکری بسیار متفاوت و شاید متقابلاً انحصاری» را در بر می‌گیرد که تنها با تمایلشان به «دستیابی به حذف مارکسیسم فرهنگی و دیگر بیماری‌ها از فضای غربی» متحد شده‌اند. بنابراین «یک ایدئولوژی اصلی و مجموعه‌ای از اصول باید به‌روشنی تعریف و مورد توافق قرار گیرد» تا از خطر تجزیه و درگیری داخلی جلوگیری شود.[44] با این حال، موزلی سنت‌گرایی را به‌عنوان یک ایدئولوژی اصلی پیشنهاد نکرد، بلکه – مانند اومرا – به‌عنوان یکی از چندین رشته‌ی فکری که «هر کسی که خود را راست‌گرا معرفی می‌کند» باید با آن آشنا باشد، پیشنهاد کرد.

این کارکردی است که سنت‌گرایی اکنون برای بخش بزرگی از راست رادیکال ایفا می‌کند: یکی از چندین جریان فکری که حداقل، جایگزینی برای ضدمخالفت صرف با چپ فراهم می‌کند. با این حال، یک سنت‌گرای برجسته‌ی آمریکایی راست رادیکال، جان مورگان، از این ابراز تأسف کرده است که اوولا «کسی است که بیشتر

به او ارجاع داده می‌شود تا اینکه واقعاً خوانده شود».[45] با قضاوت از وب‌سایت‌های راست افراطی مانند ۴ ch an، حقیقتی در این وجود دارد، جایی که اوولا و کالی‌یوگا گاهی به دلیل ارزش نمادین‌شان مورد ارجاع قرار می‌گیرند، هرچند در زمینه‌هایی نیز ذکر می‌شوند که نشان می‌دهد مردم واقعاً اوولا را خوانده‌اند. این همچنین در مورد بخش بزرگی از صحنه‌های موسیقی «**نوفولک**» و مرتبط که با راست رادیکال مرتبط هستند، صادق است، جایی که اوولا و مضامین سنت‌گرایانه اغلب مورد ارجاع قرار می‌گیرند. ده گروه نوفولک در یک سی‌دی گردآوری‌شده تقدیم به اوولا که توسط برچسب آلمانی آیس اوند لیشت منتشر شد، گنجانده شدند، از جمله یک سرود برای اودین توسط گروه نوفولک آمریکایی بلاد اکسیس. در جای دیگر، گروه پست-ایندastریال ایتالیایی آین سوف، آلبومی با عنوان *Kshatriya* منتشر کرد که قطعه‌ی عنوان آن شامل این اشعار بود:

وفاداری قوی‌تر از آتش است

برخیز، دوباره برخیز

شکلی و نظمی بیافرین

ایستاده در میان ویرانه‌ها

راه سخت‌تر را برگزین

شجاعتمان را بپروران

دوباره زاده شده در خون

قوی در افتخارمان

کشاتریا.[46]

این قطعاً نسخه‌ای از کاربرد سنت‌گرایی توسط اوولا در تحقق خود و سیاست است، اما یک نسخه‌ی بسیار خلاصه‌شده.

یکی از شرکت‌کنندگان در این صحنه‌ی موسیقی، جاشوا باکلی، معتقد است که «اکثریت شرکت‌کنندگان در این خرده‌فرهنگ‌ها عمدتاً توسط موسیقی و مد جذب می‌شوند و هرگونه مؤلفه‌ی ایدئولوژیک کاملاً ثانویه است – حتی در مورد خرده‌فرهنگ‌های صریحاً سیاسی... هنگامی که مواضع ایدئولوژیک بیان می‌شوند، ممکن است نگرانی چندانی وجود نداشته باشد که این مواضع منسجم یا هماهنگ باشند و همیشه باید این سؤال را پرسید که تا چه حد آنها بازتاب‌دهنده‌ی اعتقادات واقعی هستند. اغلب اوقات، آنها ممکن است توسط ملاحظات سبکی انگیزه گرفته باشند». با این حال، این همیشه چنین نیست. خود باکلی با مایکل موینیهان، بنیان‌گذار گروه بلاد اکسیس که در بالا ذکر شد، یک مجله‌ی گاه‌به‌گاه با عنوان *Tyr* (به نام خدای ژرمنی) را هم‌ویراستاری می‌کند. *Tyr* خود را به‌عنوان یک مجله‌ی «سنت‌گرای رادیکال» توصیف می‌کند و مقالات جدی درباره‌ی همه‌ی اشکال سنت‌گرایی، از جمله برخی از دو بنوا و مقاله‌ی اومرا که در بخش قبلی ذکر شد، منتشر می‌کند.

بنابراین، سنت‌گرایی و اوولا توسط برخی در صحنه‌ی موسیقی با دقت خوانده می‌شوند، اما گاهی نیز بیشتر به نماد تبدیل شده‌اند تا فلسفه. از یک سو، وسوسه‌انگیز است که نمادها را به‌عنوان بی‌اهمیت رد کنیم. از سوی دیگر، بخش بزرگی از تحقیقات درباره‌ی راست رادیکال در عصر رسانه‌های اجتماعی بر اهمیت روزافزون امر بصری و نمادین تأکید می‌کند.

نتیجه‌گیری

سنت‌گرایی به‌طور گزینشی در زمینه‌ی سیاسی امروز، به‌ویژه توسط آلن دو بنوا و الکساندر دوگین، به کار گرفته شده است. رابطه‌ی دو بنوا با سنت‌گرایی پیچیده است، اما به نظر می‌رسد برخی از ایده‌های او از اندیشه‌ی سنت‌گرایانه بهره می‌برند. تحلیل او از بحران مدرنیته با تحلیل سنت‌گرایان مطابقت دارد و پاسخ او به آن شامل «بازگشت امر مقدس» است. با این حال، او هیچ ارزشی برای متافیزیک ازلی قائل نیست و انکار می‌کند که امر متعالی قابل‌شناخت است. در عوض، او بازتقدیس را بر اساس اسطوره، تقریباً به شیوه‌ای ابزاری، پیشنهاد می‌کند.

«مواضع» دو بنوا، یعنی برنامه‌ی او، مقاومت در برابر جهانی‌شدن، همگن‌سازی، نژادپرستی، مهاجرت، تبعیض جنسی و «طبقه‌ی جدید» و ترویج قوم‌کثرت‌گرایی است. برخی از اینها به مواضع اصلی در میان احزاب سیاسی ملی‌گرا که اخیراً عملکرد خوبی داشته‌اند، تبدیل شده‌اند و قوم‌کثرت‌گرایی (همراه با درک غیرمعمول آن از نژادپرستی) به اساس جنبش هویت‌گرا تبدیل شده است. با این حال، این مواضع تقریباً هیچ ارتباطی با سنت‌گرایی ندارند.

دوگین نیز بیشتر از نقد سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته تا متافیزیک ازلی بهره برد و به جای تصوف به کلیسای ارتدکس روسیه روی آورد. او جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته را مهم‌ترین جنبه‌ی سنت‌گرایی می‌دید و آن را «یک زبان بنیادین... یک پارادایم روش‌شناختی و هستی‌شناختی» می‌نامید. این اساس اوراسیاگرایی نو اوست که این جفت‌واره را به زبان فضایی ترجمه می‌کند و سنت را با اوراسیا و مدرنیته را با آمریکا و جهان آتلانتیک یکی می‌داند. اوراسیا سنت ناب نیست، بلکه در کهن-مدرنیسم خود تا حدی سنتی است. با این حال، فرمول‌بندی دوگین از یک جایگزین برای اوراسیاگرایی نو در *The Fourth Political Theory* ، سنت‌گرایانه نیست، هرچند سنت‌گرایی را به‌عنوان یک راه ممکن به جلو تأیید می‌کند.

سنت‌گرایی دو حضور در جریان اصلی سیاسی داشته است. در یک تحول غیرمعمول و کوتاه‌مدت، توسط یوبیک در مجارستان به‌عنوان راهی برای اجتناب از تبدیل شدن ایدئولوژی راست به چیزی بیش از نفی ایدئولوژی چپ، اتخاذ شد، اما سپس زمانی که یوبیک برای دستیابی به موفقیت پارلمانی اعتدال ورزید، رها شد. در آمریکا، سنت‌گرایی الهام‌بخش استیو بنن بود که به‌طور مستقل به نتیجه‌ی بسیار مشابهی با دوگین رسید: اینکه آنچه بیش از همه اهمیت داشت، جفت‌واره‌ی سنت و مدرنیته بود. همان‌طور که دوگین کلیسای ارتدکس را به متافیزیک ازلی ترجیح می‌داد، بنن نیز کلیسای کاتولیک را ترجیح می‌داد.

سنت‌گرایی توسط برخی هویت‌گرایان، گروه اصلی که بر پایه‌ی قوم‌کثرت‌گرایی دو بنوا استوار است، به‌عنوان یک متحد مورد استقبال قرار می‌گیرد. برای «سنت‌گرایان رادیکال»، اوولا یک الهام‌بخش است. سنت اروپایی یک اساس ضروری برای بازتقدیس است، اما هیچ حقیقت جاودانه‌ای وجود ندارد و گنون به تمدن اروپایی خیانت کرد. الکساندر ولف‌هزه از جنبش هویت‌گرای هلندی با دوگین در رد سنت‌گرایی به‌عنوان «گفتمان

باطنی» موافق است و از «سنت‌گرایی به‌مثابه زبان» که آن را «کارکرد تفسیری» می‌نامد، به‌ویژه نقد مدرنیته، استقبال می‌کند.

در نهایت، سنت‌گرایی و اوولا به نمادی برای راست رادیکال ایالات متحده و صحنه‌ی موسیقی نوفولک تبدیل شدند. این ممکن است بیشتر درباره‌ی سبک باشد تا ایدئولوژی، اما سبک نیز مهم است.

بخش پنج
Concluding
پایانی

فصل ۱۵
نتیجه‌گیری (Conclusion)

این کتاب قصد داشت تا سنت‌گرایی و پروژه‌ی آن برای احیای امر مقدس را بهتر بشناساند. دنبال کردن سنت‌گرایی، به‌ویژه در برخی جزئیات متافیزیکی آن، می‌تواند دشوار باشد، اما خطوط کلی آن به اندازه‌ی کافی روشن است و در موضوعات خاص، اغلب در محدوده‌ی بحث‌های آشنا قرار می‌گیرد. سنت‌گرایی، از جمله، مجموعه‌ای از مشارکت‌ها در بحث‌های جاری و اغلب باستانی است.

این کتاب ابتدا به بنیان‌های سنت‌گرایی پرداخت: حکمت خالده، دیدگاه آن به تاریخ به‌عنوان انحطاط، نقد آن بر مدرنیته، و دیدگاه‌های آن درباره‌ی چگونگی و زمان تأثیرگذاری اندیشه بر جامعه. هیچ‌کدام از اینها واقعاً جدید نیستند. همان‌طور که در مقدمه گفته شد، آنچه در سنت‌گرایی جدید و قدرتمند است، مجموعه‌ای است که از عناصر مختلف آن حاصل می‌شود. بیش از همه، این ترکیب حکمت خالده با نقد سنت‌گرایانه‌ی مدرنیته است که سنت‌گرایی را بسیار قدرتمند کرده است.

همه‌ی سنت‌گرایان پیرو حکمت خالده هستند، اما همه‌ی پیروان حکمت خالده سنت‌گرا نیستند. حکمت خالده حداقل از قرن پانزدهم وجود داشته است، در ابتدا به‌عنوان پاسخی به مشکل تنوع دینی. این شبیه به جهان‌شمولی است که چندین حقیقت با ارزش قابل‌مقایسه را می‌یابد، اما از آن متفاوت است زیرا یک حقیقت واحد را که در مکان‌های مختلف یافت می‌شود، پیشنهاد می‌کند. انجمن تئوسوفی پیرو حکمت خالده بود، اما تا حد التقاطی‌گری به چیزی شبیه بود که جامعه‌شناس آمریکایی مارچلو تروتزی آن را «یک سطل زباله» نامید.

حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه گزینشی‌تر است و از مشکل سطل زباله اجتناب می‌کند. ادعا می‌کند که درک آن از سنت ازلی مقدس، تنها از منابع معتبر گرفته شده و آموزه‌ی باطنی واقعی را یافته است. منابع رنه گنون برای آنچه او متافیزیک ازلی می‌نامید، عمدتاً ودانتا بود که با انتقال شفاهی از تصوف حمایت می‌شد. او متافیزیک ازلی خود را با دین ظاهری که آن را صرفاً احساسی محکوم می‌کرد، مقایسه می‌کرد. در مقابل، یولیوس اوولا بیشتر از اسطوره‌های همه نوع بهره می‌برد و میرچا الیاده از نماد، اسطوره و آیین کهن، به‌ویژه شمنیسم، بهره می‌برد. فریتیوف شوآن، با وجود محکومیت دین توسط گنون به‌عنوان صرفاً احساسی، از دین بهره می‌برد. بنابراین، حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه نسخه‌ای از چیزی است که کاملاً گسترده است و تحت شرایط مختلفی جذابیت داشته است، اما با دقت بیشتری نسبت به آنچه اغلب بوده، ساخته شده است.

دیدگاه سنت‌گرایانه از تاریخ بر روایت‌های اسطوره‌ای کلاسیک و دوره‌بندی سه‌گانه‌ی جدیدتر باستان، قرون وسطی و مدرن استوار است. این نوعی از تاریخ جهانی است، ژانری که با خوش‌بینی روشنگری آغاز می‌شود و

بدبین‌تر می‌شود. تاریخ جهانی، مانند سنت‌گرایی، به دنبال توضیح ظهور و سقوط تمدن‌هاست. درک سنت‌گرایانه از تاریخ، پویایی بنیادین را به‌عنوان انحطاط از یک عصر طلایی می‌بیند و مدرنیته را بر حسب اصطلاحات هندو به‌عنوان کالی‌یوگا شناسایی می‌کند. سنت‌گرایی روایت پیشرفت‌گرایانه‌ی سه‌گانه را معکوس می‌کند و رنسانس را به‌عنوان آغاز انحطاط مدرن می‌بینند. گنون، اوولا و شوآن همگی نسخه‌های کمی متفاوتی از روایت تاریخی سنت‌گرایانه داشتند و سید حسین نصر آن را با درک‌های علمی رایج آشتی داد، در حالی که پویایی اساسی انحطاط را حفظ کرد. روایت‌های تاریخی انحطاط به همان اندازه که روایت‌های پیشرفت یافت می‌شوند، و در دوره‌ی اخیر بیشتر بوده‌اند. روایت سنت‌گرایانه به دلیل گنجاندن کالی‌یوگا و همچنین به دلیل اجتناب از توضیحات بر حسب نژاد و تمدن، غیرمعمول است. همچنین به دلیل پذیرش سنت ازلی به‌عنوان همتای مدرنیته، غیرمعمول است.

سومین بنیان فلسفه‌ی سنت‌گرایی، نقد آن بر مدرنیته است. این نقد، دیدگاه خوش‌بینانه‌ی مدرنیته به‌عنوان پیروزی عقلانیت و استقلال فردی را رد می‌کند و بر سنتی طولانی در اندیشه‌ی غرب که شامل – به شیوه‌های مختلف – کارل مارکس، جان راسکین، فریدریش نیچه و هانا آرنت است، استوار است. نقد سنت‌گرایانه، دیدگاه تاریخ را با حکمت خالده ترکیب می‌کند و مدرنیته را به‌عنوان کالی‌یوگا و نفی سنت ازلی می‌بینند. از آنجا که سنت هنجار است، مدرنیته اساساً غیرعادی است. مدرنیته با پرستش بت‌های دروغین، به‌ویژه پیشرفت مادی و اخلاقی، و علم مشخص می‌شود. اینها همگی توهم هستند، همان‌طور که وعده‌ی برابری چنین است که در واقع تنها به یکنواختی اجباری – نقطه‌ی مقابل فردیت – منجر می‌شود.

تقابل بین سنت مقدس و مدرنیته‌ی غیرعادی، چیزی است که سنت‌گرایی را به‌عنوان یک فلسفه بسیار قدرتمند می‌سازد، هم از دیدگاه یولیوس اوولا در دهه‌ی ۱۹۶۰ و هم از دیدگاه الکساندر دوگین امروز. نقد سنت‌گرایانه از مدرنیته جایی است که حکمت خالده و روایت تاریخی آن به هم می‌رسند و جایی است که سنت‌گرایی جدید و قدرتمند می‌شود.

یک بنیان نهایی سنت‌گرایی، دیدگاه خاصی از رابطه‌ی بین اندیشه و جامعه است. ایدئولوژی‌های توده‌ای بزرگ قرن بیستم همگی جامعه را به‌طور کلی مخاطب قرار می‌دادند و امیدوار بودند که آن را مستقیماً تغییر دهند. گنون فکر می‌کرد که به چالش کشیدن کالی‌یوگا و تغییر جامعه به این شیوه غیرممکن است. حداکثر، یک نخبه‌ی کوچک که سنت را درک می‌کند، ممکن است بتواند تأثیر غیرمستقیمی داشته باشد. به همین دلیل است که سنت‌گرایی هرگز یک ایدئولوژی توده‌ای نبوده است. اوولا برای مدتی معتقد بود که شورش علیه مدرنیته ممکن است، اما سپس به این نتیجه رسید که چنین نیست. شوآن، اگر نگوییم بیشتر، به همان اندازه‌ی گنون بدبین بود.

چهار بنیان فلسفه‌ی سنت‌گرایی بلافاصله توسط گنون و دیگر سنت‌گرایان در سه پروژه‌ی اصلی به کار گرفته شد: تحقق خود، دین و سیاست. در حالی که گنون و دیگر سنت‌گرایان به‌طور کلی در مورد بنیان‌های سنت‌گرایی توافق داشتند، در مورد کاربرد آنها توافق کمتری وجود داشت. گنون تحقق خود را بر حسب خوانش خود از سنت ازلی، به پیروی از یک طرح اساساً نوافلاطونی، درک می‌کرد، هرچند هرگز این را به رسمیت نشناخت. برای کسانی که ظرفیت شخصی لازم را داشتند، او ورود به یک سنت باطنی معتبر را در چارچوب یک ظاهرگرایی ارتدوکس سنتی توصیه می‌کرد و خود تصوف را در چارچوب اسلام انتخاب کرد. اوولا

در اصل موافق بود، اما به این نتیجه رسید که هیچ سنت باطنی معتبری باقی نمانده است و بنابراین به مسیرهای زاهد و جنگجو روی آورد. از این میان، مسیر جنگجو بود که بیشترین توسعه را یافت. شوآن در عمل از گنون پیروی می‌کرد و یک طریقت صوفی خود را اداره می‌کرد، اما در نوشته‌هایش تمایز گنون بین امر باطنی و ظاهری را به حداقل رساند، به‌طوری که دین تقریباً به یک مسیر تحقق خود تبدیل شد. نصر نیز بر تصوف تأکید می‌کرد و تشخیص می‌داد که طرح گنون در واقع نوافلاطونی است.

کاربرد بنیان‌های سنت‌گرایی در دین، عمدتاً کار شوآن بود که درک‌های گنون را به جهتی بسیار متفاوت برد که در نهایت تقریباً با او در تضاد بود. گنون بر تمایز روشن بین امر باطنی و ظاهری که برای حکمت خالده‌ی سنت‌گرایانه بنیادین است، اصرار داشت و تنها نقشی فرعی به دین ظاهری می‌داد. اوولا به پیروی از نیچه، نقشی بسیار منفی به دین به‌طور کلی و مسیحیت به‌طور خاص اختصاص می‌داد. در مقابل، شوآن دین را احیا کرد و آن را به‌عنوان بیانی از امر باطنی می‌دید و ایده‌ی «وحدت متعالی ادیان» را توسعه داد. این امر به سنت‌گرایی اجازه داد تا نقش قابل‌توجهی در جهان دینی ایفا کند، به‌ویژه از طریق کار دو محقق برجسته‌ی آمریکایی، سید حسین نصر و هیوستون اسمیت.

همان‌طور که شوآن بنیان‌های فلسفه‌ی سنت‌گرایی را در دین به کار برد، اوولا نیز آنها را در سیاست به کار برد. گنون از نظر سیاسی فعال نبود، اما بر اهمیت اقتدار معنوی به‌عنوان پایه‌ی مناسب برای قدرت دنیوی تأکید می‌کرد و این را با کاربرد نظریه‌ی کاست هندو در تاریخ اروپا ترکیب می‌کرد. بنابراین، دموکراسی به‌عنوان پیروزی پایین‌ترین کاست، یعنی شودراها، ظاهر می‌شد و جامعه‌ی مدرن به‌عنوان قربانی از دست دادن سلسله‌مراتب، به‌طوری که نقش‌های خاص عمدتاً توسط افرادی که برای آنها مناسب نبودند، پر می‌شد. با این حال، هیچ کاری نمی‌توانست در این مورد انجام شود، زیرا این بازتابی از یک مشکل بزرگ‌تر، یعنی کالی‌یوگا بود. اوولا به‌طور کلی با تحلیل گنون موافق بود، هرچند امر معنوی و دنیوی را ترکیب می‌کرد، اما با اینکه هیچ کاری نمی‌توان انجام داد، مخالف بود. او فکر می‌کرد که یک شورش از اعماق ممکن است مردم را از مدرنیته آزاد کند و فاشیسم ایتالیا و نازیسم آلمان ممکن است با هم این شورش را به انجام رسانند. اوولا هرگز دقیقاً یک فاشیست یا نازی نبود، اما به‌طور کلی از هر دو نظام، با ملاحظات خاصی، به‌ویژه در مورد درک نازی از نژاد، طرفداری می‌کرد. پس از فروپاشی فاشیسم و نازیسم، او به این نتیجه رسید که هیچ شورشی علیه مدرنیته نمی‌تواند موفق شود، اما می‌توان با «سوار شدن بر ببر»، خود را از مدرنیته محافظت کرد و فعالیت سیاسی هنوز هم ممکن است، اگر تنها به‌عنوان نسخه‌ای از مسیر کنش باشد. پروژه‌ی سیاسی اوولا یکی از چیزهایی است که سنت‌گرایی را مهم کرده است، به شیوه‌های مختلف در دوره‌های مختلف، و چیزی است که سنت‌گرایی را امروز بیش از همه مهم می‌کند.

تحقق خود(خودشکوفایی)، دین و سیاست، حوزه‌های اصلی بودند که فلسفه‌ی سنت‌گرایی در آنها به کار گرفته شد. با این حال، سنت‌گرایی در تعدادی از حوزه‌های فرعی دیگر که خود گنون علاقه‌ی چندانی به آنها نداشت یا اصلاً علاقه نداشت، نیز به کار گرفته شد. اولین آنها هنر بود که آناندا کوماراسوامی دیدگاه‌هایی را توسعه داد که توسط شوآن و پیروانش فراتر برده شد و جنسیت، که اوولا و سپس شوآن دیدگاه‌هایی را توسعه دادند. سپس سنت‌گرایی در حوزه‌هایی که در زمان گنون به سختی وجود داشتند نیز به کار گرفته شد: طبیعت، که نصر نظریه‌های تأثیرگذاری را توسعه داد، و گفت‌وگوی بین‌الادیان، که درک‌هایی که از نصر نشأت گرفته بود، در عمل توسط دیگر سنت‌گرایان به کار گرفته شد.

هنر مدت‌هاست که با متافیزیک و دین مرتبط بوده است. کوماراسوامی که پیش از مواجهه با سنت‌گرایی از قبل به‌عنوان یک متخصص برجسته‌ی هنر هند تثبیت شده بود، دیدگاه‌هایی را توسعه داده بود که مدیون افلاطون و جان راسکین بود. او اینها را با سنت‌گرایی ترکیب کرد تا برای برتری هنر پیشامدرن و غیرغربی که معتقد بود کارکرد مقدسی را ایفا می‌کند، استدلال کند. شوآن نیز بر اهمیت هنر مقدس تأکید می‌کرد و تعدادی از پیروان او این دیدگاه‌ها را در جهات خاصی توسعه دادند. تیتوس بورکهارت متافیزیک هنر اسلامی را بررسی کرد و با کمک دیگر سنت‌گرایان، در طول جشنواره‌ی جهان اسلام در سال ۱۹۷۶، جهان را مخاطب قرار داد. نادر اردلان این ایده‌ها را در معماری به کار برد، کیت کریچلو آنها را در هندسه به کار برد و از طریق مدرسه‌ی هنرهای سنتی پرنس آنها را منتشر کرد و سِر جان تاونر آنها را در موسیقی به کار برد و موفقیت قابل‌توجهی کسب کرد.

کاربرد سنت‌گرایی در مسائل جنسیتی در میان پروژه‌های فرعی آن غیرمعمول است زیرا به هیچ نتیجه‌ی واقعی قابل‌مقایسه‌ای با موسیقی سِر جان تاونر یا گفت‌وگوی بین‌الادیانی واقعی منجر نشد. از برخی جهات، این یک ضمیمه بر کاربرد سنت‌گرایی در مسائل تحقق خود است، اما یک پروژه‌ی اصلی نیست. گنون به‌طور خلاصه مسائل ورود زنانه را در نظر گرفت، اما علاقه‌ی بیشتری به مسائل جنسیتی نداشت. این اوولا بود که یک درک سنت‌گرایانه از جنسیت را توسعه داد. او آن را از دیدگاه عمدتاً متافیزیکی درک می‌کرد و بسیار فراتر از کسانی می‌رفت که در برابر استدلال‌های فمینیست‌ها، معتقد بودند که جنسیت ذاتی است. فمینیست‌ها جنسیت را اکتسابی یا حتی اجرا شده می‌دانند. اوولا جنسیت را متافیزیکی، تحقق خود را جنسیتی و تمایلات جنسی را یک مسیر تحقق خود می‌دید. با این حال، او روابط بین مذکر و مؤنث را همکاری نمی‌دید، بلکه بخشی از یک جنگ متافیزیکی جنس‌ها می‌دید. شوآن دیدگاه بسیار متفاوتی اتخاذ کرد و با اینکه جنسیت متافیزیکی است موافق بود، اما مذکر و مؤنث را مکمل می‌دید.

کاربرد سنت‌گرایی در طبیعت بیشتر شبیه به کاربرد آن در هنر بود تا در جنسیت. اگرچه ارتباط امر طبیعی با امر مقدس بسیار باستانی است، اما نگرانی درباره‌ی تأثیر بشریت بر طبیعت منشأ جدیدتری دارد. طرفداران اولیه‌ی کشاورزی ارگانیک و توسعه‌ی پایدار هر دو دریافتند که سنت‌گرایی با استدلال‌های آنها به‌خوبی مطابقت دارد، اما در واقع سنت‌گرایی را در آنها به کار نبردند. این کاری بود که نصر در همان آغاز جنبش محیط‌زیست‌گرایی مدرن انجام داد. او بحران زیست‌محیطی را به‌عنوان جنبه‌ای از مدرنیته ارائه داد و از روایت تاریخی و نقد مدرنیته‌ی سنت‌گرایانه برای توضیح آن استفاده کرد. او همچنین درمان سنت‌گرایانه‌ی بازتقدیس را به‌عنوان درمانی برای بحران زیست‌محیطی پیشنهاد کرد. این دیدگاه‌ها توسط پرنس چارلز وقت، پیش از به سلطنت رسیدنش به‌عنوان چارلز سوم، اتخاذ و تا حدی اجرا شد.

مانند محیط‌زیست‌گرایی، گفت‌وگوی بین‌الادیان نیز یک پدیده‌ی نسبتاً جدید است. ابتکار برای گفت‌وگوی بین‌الادیان در ابتدا تقریباً به‌طور کامل از گروه‌ها و سازمان‌های مسیحی می‌آمد و نصر یکی از اولین مسلمانانی بود که درباره‌ی این موضوع نوشت. او نظریه‌ی شوآن درباره‌ی وحدت متعالی ادیان را به کار برد و علیه رویکردهای جهان‌شمول به گفت‌وگو که تلاش می‌کردند تفاوت‌های بین ادیان را با نادیده گرفتن یا چشم‌پوشی از نکات اصلی آموزه حل کنند، استدلال کرد. تمرکز بر وحدت باطنی به این معنا بود که دین ظاهری می‌توانست دست‌نخورده باقی بماند. نصر همچنین استدلال کرد که گفت‌وگو نه تنها بین مسلمانان و مسیحیان، بلکه بین

اسلام و مدرنیته نیز لازم است. مسلمانان باید تشخیص دهند که شریک گفت‌وگوی آنها اغلب مدرنیته است، نه مسیحیت. رهبری نصر در عمل توسط روسمیر محمودچهایچ در بوسنی و توسط پرنس غازی بن محمد در اردن دنبال شد. محمودچهایچ یک رویکرد سنت‌گرایانه‌ی دقیق را برای گفت‌وگو متناسب با زمینه‌ی بوسنی توسعه داد، در حالی که پرنس غازی سنت‌گرایی را به‌آرامی در *A Common Word Between Us and You* به کار برد که به یکی از موفق‌ترین ابتکارات گفت‌وگوی دوره‌ی پس از ۱۱ سپتامبر تبدیل شد، بخشی به این دلیل که توسط دولت اردن حمایت می‌شد.

علاوه‌بر این پروژه‌های اصلی و پروژه‌های فرعی مختلف، کاربردهای جزئی نیز وجود داشته‌اند که بهتر است به‌عنوان پسا-سنت‌گرایی درک شوند. این کاربردهای پسا-سنت‌گرایانه عمدتاً سیاسی بوده‌اند. آنها به‌طور ضمنی در برخی از آثار آلن دو بنوا و به‌طور صریح در آثار الکساندر دوگین ظاهر می‌شوند. سپس در سراسر راست رادیکال معاصر، به‌ویژه در میان برخی هویت‌گرایان، بازتاب می‌یابند و همچنین در بخش‌هایی از صحنه‌ی موسیقی و به‌عنوان ارجاعات نمادین در تالارهای گفت‌وگوی رادیکال یافت می‌شوند. آنچه پسا-سنت‌گرایی را از سنت‌گرایی واقعی متمایز می‌کند، این است که حکمت خالده که اولین بنیان سنت‌گرایی بود، رها شده است. مدرنیته هنوز هم در تقابل با یک سنت مقدس قرار می‌گیرد، اما تقدس دیگر ازلی یا جهانی نیست. برای بنوا، این شامل اسطوره‌ی اروپایی است که مختص اروپا دیده می‌شود. برای دوگین، این ارتدوکسی روسی است، هرچند برای کسانی که پیش‌زمینه‌ی ارتدوکس ندارند، ممکن است اسلام یا ادیان دیگر نیز باشد. برای برخی هویت‌گرایان، گنون یک الهام‌بخش نیست، بلکه کسی است که به تمدن اروپایی خیانت کرده است.

بنابراین، سنت‌گرایی ترکیب متمایز خود از حکمت خالده، روایت تاریخی و نقد مدرنیته را راهی طولانی و در جهات بسیاری برده است. این فلسفه همراه با دیدگاه‌های گنون درباره‌ی تحقق خود، بسیاری از غربی‌ها و برخی غیرغربی‌ها را به جستجوی امر متعالی از طریق تصوف و دیگر سنت‌های قابل‌مقایسه الهام بخشیده است و اغلب دیگران را حداقل بخشی از راه با خود همراه کرده و درباره‌ی تجربیاتشان نوشته و پخش کرده‌اند. نسخه‌ی شوآن تأثیر مشابهی داشته است، اغلب در سطح کمتر باطنی و اغلب در فرقه‌های مسیحی. این فلسفه همراه با دیدگاه‌های کاملاً متفاوت اوولا درباره‌ی تحقق خود، بسیاری را به پیروی از مسیر جنگجو، اغلب یک جنگجوی سیاسی و گاهی یک تروریست، الهام بخشیده است.

این فلسفه همراه با وحدت متعالی دین شوآن، به هنر، موسیقی، الهیات و گفت‌وگوی بین‌الادیان کمک کرده است. این توسط نصر برای کمک به حفاظت از محیط زیست تنظیم شده است. کمتر فلسفه‌ی دیگری این همه کاربرد پیدا کرده است. راهبان، صوفیان، الهی‌دانان، هنرمندان و کنشگران سیاسی سنت‌گرا وجود دارند. از این میان، تنها کنشگران سیاسی واقعاً مشکل‌ساز به نظر می‌رسند. برخی افراد با راهبان، صوفیان و الهی‌دانانی که درک‌های سنت‌گرایانه‌ی خود از حقیقت را به‌عنوان حقیقت، نه به‌عنوان سنت‌گرایی، ارائه می‌دهند، راحت نیستند، به‌طوری که افراد ناآگاه ممکن است تصور کنند که این درک‌ها از یک دین بزرگ می‌آیند، نه از یک فلسفه‌ی با منشأ نسبتاً جدید. با این حال، به‌طور کلی، اکثر افرادی که بی‌خدا نیستند، می‌توانند به کاربردهای سنت‌گرایی در این حوزه‌ها احترام بگذارند. با این حال، کنشگری سیاسی در راست رادیکال، مسئله‌ی دیگری است. نظریه‌های سیاسی اوراسیاگرایان نو و هویت‌گرایان ممکن است از نظر نظری و فلسفی جالب و همچنین بدیهتاً مشکل‌ساز باشند، اما رویدادهای واقعی زندگی که به آنها کمک می‌کنند، می‌توانند فاجعه‌بار باشند. دوگین به‌تنهایی باعث تهاجم قرن بیست و یکمی روسیه به اوکراین نشد، اما اوراسیاگرایی نو قطعاً به آن کمک کرد و

جنگ حاصل، مرگ و ویرانی را در مقیاس وسیعی به بار آورده است. اینکه چه اتفاق ممکن است بیفتد اگر، با کمک هویت‌گرایی، درگیری واقعی بین‌قومی بین جمعیت‌های مسلمان و غیرمسلمان اروپای غربی توسعه یابد، قابل‌تصور نیست.

Date in brackets is date of fi rst publication.

Ardalan, Nader, and Laleh Bakhtiar (1973). The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture. Chicago: University of Chicago Press; current edition Chicago: Kazi, 2000.

Burckhardt, Titus (1958). Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods. Originally published as Principes et mé thodes de l'art sacré , Lyon: P. Derain; translated London: Perennial Books, 1967; current edition Louisville, KY: Fons Vitae, 2002.

Burckhardt, Titus (1976). Art of Islam: Language and Meaning. London: World of Islam Festival; current edition Bloomington, IN: World Wisdom, 2009.

Charles, Prince, Tony Juniper, and Ian Skelly (2010). Harmony: A New Way of Looking at Our World. London: Blue Door.

Coomaraswamy, Ananda (1934). The Transformation of Nature in Art. Cambridge, MA: Harvard University Press; current edition Kettering, OH: Angelico Press, 2016.

Coomaraswamy, Ananda (1941). Christian and Oriental Philosophy of Art. First published as 'Why Exhibit Works of Art?' in The Journal of Aesthetics and Art Criticism, volume 1: 27– 41; republished under current title New York: Dover Publications, 1956; current edition New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1994.

Critchlow, Keith (1976). Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach. London: Thames and Hudson. Critchlow, Keith (2011). The Hidden Geometry of Flowers: Living Rhythms, Form and Number. Edinburgh: Floris Books.

Dugin, Aleksandr (1996). Метафизика Благой Вести: Православный эзотеризм [The Metaphysics of the Gospel: Orthodox Esotericism]. Moscow: Arktogeya.

Dugin, Aleksandr (1997). Основы геополитики: геополитическое будущее России [The Foundations of Geopolitics: The Geopolitical Future of Russia]. Moscow: Arktogeya.

Dugin, Aleksandr (2002). Философия Традиционализма [The Philosophy of Traditionalism]. Moscow: Arktogeya.

Dugin, Aleksandr (2009). The Fourth Political Theory. Originally published as Четвертая политическая теория, St Petersburg: Amfora; translated London: Arktos, 2012.

Dugin, Aleksandr (2013). В поисках темного Логоса. Философско- богословские очерки [In Search of the Dark Logos. Philosophical and Theological Essays]. Moscow: Akademicheskiy Proyekt. The chapter 'Traditionalism as a Theory: Sophia, Plato and

the Event' (originally published as 'Традиционализм как теория: София, Платон и событие'), translated Eurasianist Internet Archive, 2019, at https:// eurasianist-archive.com/2019/06/13/ traditionalism- as- a- theory- sophia- plato- and- the- event-alexander- dugin/.

Eliade, Mircea (1949). Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return. Originally published as Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétition, Paris: Gallimard; translated Princeton: Princeton University Press, 1954; current edition Princeton: Princeton University Press, 2018.

Eliade, Mircea (1957). The Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Originally written as Le sacré et le profane and published as Das Heilige und das Profane: vom Wesen des Religiö sen, Hamburg: Rowohlt; translated from the French original New York: Harcourt, Brace and World, 1959; current edition San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987.

Evola, Julius (1928). Pagan Imperialism. Originally published as Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro- cristiano, Rome: Atanòr; translated NP: Gornahoor Press, 2017.

Evola, Julius (1931). The Hermetic Tradition: In its Symbols. Doctrine, and 'Royal Art'. Originally published as La tradizione ermetica, Bari: Laterza; translated Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995.

Evola, Julius (1932). The Mask and Face of Contemporary Spiritualism. Originally published as Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo, Turin: Bocca; translated NP: Arktos Media, 2018.

Evola, Julius, Revolt against the Modern World (1934). Originally published as Rivolta contro il mondo moderno, Milan: Hoepli; translated Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995.

Evola, Julius (1953). Men among the Ruins: Post war Refl ections of a Radical Traditionalist. Originally published as Gli uomini e le rovine, Rome: Edizioni dell'Ascia; translated Rochester, VT: Inner Traditions International, 2002.

Evola, Julius, and the UR Group (1955). Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic. Originally published as Introduzione alla magia quale scienza dell'Io, Turin: Bocca; revised edition Rome: Edizioni Mediterranee 1971; translated Rochester, VT: Inner Traditions, 2021.

Evola, Julius (1958). The Metaphysics of Sex. Originally published as Metafi sica del sesso, Rome: Atanòr; translated New York: Inner Traditions International, 1983.

Evola, Julius (1961). Ride the Tiger. Originally published as Cavalcare la tigre, Milan: Vanni Scheiwiller; translated Rochester, VT: Inner Traditions International, 2003.

Evola, Julius (1963). The Path of Cinnabar. Originally published as Il cammino del cinabro, Milan: Vanni Scheiwiller; translated London: Integral Tradition Publishing,

2009.

Evola, Julius (1964). Fascism Viewed from the Right. Originally published as Il fascismo. Saggio di una analisi critica dal punto di vista della destra, Rome: Volpe; translated London: Arktos Media, 2013.

Guénon, René (1921). Introduction to the Study of the Hindu Doctrines. Originally published as Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Paris: Guy Trédaniel; translated London: Luzac & Co., 1945; current edition Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

Guénon, René (1924). East and West. Originally published as Orient et Occident, Paris: Payot, translated London: Luzac & Co., 1941; current edition Ghent, NY: Sophia Perennis, 2004.

Guénon, René (1925). Man and His Becoming according to the Vedanta. Originally published as L'Homme et son devenir selon le Vêdânta, Paris: Bossard; translated London: Luzac, 1945; current edition Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René (1927). The Crisis of the Modern World. Originally published as La Crise du monde moderne, Paris: Bossard; translated London: Luzac & Co., 1942; current edition Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René (1927). Lord of the World. Originally published as Le Roi du monde, Paris: Ch. Bosse; translated Moorcote, North Yorkshire: Coombe Springs Press, 1983; current edition Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

Guénon, René (1929). Spiritual Authority and Temporal Power. Originally published as Autorité spirituelle et pouvoir temporel, Paris: Vrin; translated Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René (1931). The Symbolism of the Cross. Originally published as Le Symbolisme de la Croix, Paris: Véga; translated London: Luzac, 1958; current edition Ghent, NY: Sophia Perennis et Universalis, 1996.

Guénon, René (1945). The Reign of Quantity and the Signs of the Times. Originally published as Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps, Paris: Gallimard; translated London: Luzac & Co., 1953; current edition Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

Guénon, René (1946), Perspectives on Initiation. Originally published as Aperçus sur l'Initiation, Paris: Éditions Traditionnelles; translated Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René (1952). Initiation and Spiritual Realization. Posthumous collection originally published as Initiation et Réalisation spirituelle, Paris: Éditions Traditionnelles; translated Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001.

Guénon, René (1964). Studies in Freemasonry and the Compagnonnage. Posthumous collection originally published as Études sur la Franc- maçonnerie et le

Compagnonnage, Paris: Éditions Traditionnelles; translated Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004.

Mahmutćehajić, Rusmir (1998). The Denial of Bosnia. Originally published as Kriva politika: Čitanje historije i povjerenje u Bosni, Tuzla: Radio Kameleon; translated University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000.

Mahmutćehajić, Rusmir (2000). Sarajevo Essays: Politics, Ideology, and Tradition. Originally published as Sarajevski eseji: Politika, ideologija, tradicija, Zagreb: Durieux; translated Albany: State University of New York Press, 2003.

Morgan, John (2018). 'What Would Evola Do?', Counter- Currents, 19 May 2018, https:// counter- currents.com/2018/05/ what- would- evola- do- 2/.

Nasr, Seyyed Hossein (1968). Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man. London: Allen and Unwin; current edition London: Unwin Paperbacks, 1990.

Nasr, Seyyed Hossein (1996). Religion & the Order of Nature. New York: Oxford University Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1998). 'Islamic- Christian Dialogue: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome', The Muslim World 88, no. 3– 4 (October): 218– 37.

O'Meara, Michael (2007). 'The Primordial and the Perennial: Tradition in the Thought of Martin Heidegger and Julius Evola', Tyr 3: 67– 88.

Peterson, Jordan B. (1999). Maps of Meaning: The Architecture of Belief. New York: Routledge.

Peterson, Jordan B. (2018). 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos. Toronto: Random House Canada.

Schuon, Frithjof (1948). The Transcendent Unity of Religions. Originally published as De l'Unité transcendante des religions, Paris: Gallimard; translated London: Faber & Faber, 1953; current edition Wheaton, IL: Quest Books, 1993.

Schuon, Frithjof, Gnosis: Divine Wisdom (1957). Originally published as Sentiers de Gnose, Paris: La Colombe; translated London: John Murray, 1959; current edition Bloomington, IN: World Wisdom, 2006.

Schuon, Frithjof (1959). Language of the Self. Originally published Madras: Ganesh & Co.; current edition Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1999.

Schuon, Frithjof (1961). Understanding Islam. First published as Comprendre l'Islam, Paris: Gallimard. Translated London: Allen & Unwin, 1963; current edition Bloomington, IN: World Wisdom, 1998.

Schuon, Frithjof (1965). Light on the Ancient Worlds. Originally published London: Perennial Books; new translation from the French original Bloomington, IN: World Wisdom, 2006.

Schuon, Frithjof (1980). Sufi sm: Veil and Quintessence. Originally published as Le

soufi sme: voile et quintessence, Paris: Dervy- Livres; translated Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2006.

Schuon, Frithjof (1981). Christianity/Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism. Originally published as Christianisme/Islam: Visions d'œcuménisme ésotérique, Milan: Archè; translated Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1985; current edition Bloomington, IN: World Wisdom, 2008.

Smith, Huston (1965). The World's Religions. Originally published as The Religions of Man, New York: Harper & Row; current edition New York: HarperOne, 2009.

Smith, Huston (1987). 'Is There a Perennial Philosophy?', Journal of the American Academy of Religion 55: 553– 66.

Tavener, John (1999). The Music of Silence: A Composer's Testament. London: Faber and Faber.

Tavener, John (2005). 'The Veil of the Temple'. In Live Recording Concert Booklet, The Veil of the Temple, RCA.

Tavener, John (2005). 'Towards the Musica Perennis'. In Every Man an Artist: Readings in the Traditional Philosophy of Art, edited by Brian Keeble, Bloomington, IN: World Wisdom, pp. 222– 30.

Wolfheze, Alexander (2018). 'The Identitarian Revolution: Dutch Preliminaries', Geopolitika.ru, 7 August, https://www.geopolitica.ru/en/article/ identitarian-revolution- dutch- preliminaries.

Wolfheze, Alexander (2019). 'The Light of Traditionalism', Arktos Journal 4 (November), https://arktos.com/2019/11/04/ the- light- of- traditionalism/.

CHAPTER 1: TRADITIONALISM AND THE TRADITIONALISTS

1. Paul Chacornac, La vie simple de René Guénon (Paris: Éditions traditionnelles, 1958). The English translation is The Simple Life of René Guénon (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004).

2. Mark Sedgwick, Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century (New York: Oxford University Press, 2003).

3. Aleksander Dugin, Основы геополитики: геополитическое будущее России (Moscow: Arktogeya, 1997). Several subsequent editions.

4. Julius Evola, Imperialismo pagano: il fascismo dinanzi al pericolo euro- cristiano (Rome: Atanòr, 1928).

5. Frithjof Schuon, De l'Unité transcendante des religions (Paris: Gallimard, 1948).

CHAPTER 2: HISTORICAL PERENNIALISM

1. Isaiah Berlin, 'The Counter- Enlightenment', in Against the Current: Essays in the History of Ideas (1979; Princeton: Princeton University Press, 2013), pp. 1– 32.

2. Berlin, 'Counter-Enlightenment', p. 11.

3. Berlin, 'Counter-Enlightenment', p. 13.

4. Jacob and Wilhelm Grimm, Kinder- und Haus- Märchen (Berlin: Realschulbuchhandlung, 1812), translated as The Original Folk and Fairy Tales of the Brothers Grimm: The Complete First Edition, trans. Jack Zipes (Princeton: Princeton University Press, 2014).

5. James Frazer, Preface to the Second Edition of The Golden Bough (1900), reprinted in Frazer, The Magic Art and the Evolution of Kings (London: Macmillan and Co., 1920), pp. xvii– xxvii, at pp. xxv– xxvi.

6. C. G. Jung, 'Instinct and the Unconscious', British Journal of Psychology 10 (1919): 15– 23, at p. 23.

7. Jung, 'Instinct and the Unconscious'.

8. Ralph Cudworth, The True Intellectual System of the Universe (1678; New York: Andover, 1837), vol. 1, p. 420.

9. John Toland, Clidophorus (London, 1720), pp. 65– 66.

10. Swami Vivekananda, ‘Response to Welcome’, The Complete Works of the Swami Vivekananda (Almora, India: Prabuddha Bharata Press, 1900), vol. 1, pp. 1– 2, at p. 2.

11. Alfred Sinnett, Esoteric Buddhism (London: Trübner & Co., 1883).

12. Aldous Huxley, The Perennial Philosophy (New York: Harper and Brothers, 1945).

13. Marcello Truzzi, ‘Defi nition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective’, Journal of Popular Culture 5:3 (1971): 635– 46, at 637.

14. William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (London: Longmans, Green and Co., 1902), p. 425.

15. James, The Varieties of Religious Experience, p. 400.

16. James, The Varieties of Religious Experience, p. 425.

17. Rudolf Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (Breslau: Trewendt und Granier, 1917).

18. Rudolf Otto, West- östliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung (Gotha: Leopold Klotz, 1926).

19. Huston Smith, The Religions of Man (New York: Harper & Row, 1965), p. 4.

CHAPTER 3: TRADITIONALIST PERENNIALISM

1. Aleksandr Dugin, В поисках темного Логоса. Философско- богословские очерки (Moscow: Akademicheskiy Proyekt, 2013).

2. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 166.

3. Guénon, Introduction, p. 19.

4. Guénon, Introduction, p.

2. 5. René Guénon, East and West (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 30.

6. Guénon, Introduction, pp. 291–2.

7. Guénon, Introduction, p. 290.

8. Guénon, Introduction, p. 115.

9. Guénon, Introduction, p. 90.

10. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. xxxiv.

11. Evola, Revolt against the Modern World, p. 151.

12. Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift (Leipzig: C. G. Naumann, 1887).

13. Mircea Eliade, Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return (New York: Harper and Brothers, 1959), p. viii.

14. Mircea Eliade, The Sacred and the Profane: The Nature of Religion (New York: Harcourt, Brace and Company, 1959), p. 16.

15. Eliade, The Sacred and the Profane, p. 16. 16. Eliade, The Sacred and the Profane, p. 16.

17. Eliade, Cosmos and History, p. 3.

18. Frithjof Schuon, Gnosis: Divine Wisdom (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), pp. 9– 10.

19. Huston Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', Journal of the American Academy of Religion 55

(1987): 553– 66. 20. Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', p. 558.

21. Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', p. 563.

22. Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', p. 561.

23. Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', p. 561, note 14.

24. Smith, 'Is There a Perennial Philosophy?', p. 563.

CHAPTER 4: TRADITIONALIST HISTORY

1. Marco Pallis, Foreword, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines by René Guénon (London: Luzac, 1945), pp. 7– 16, at p. 15.

2. Hesiod, Works and Days, in Theogony and Works and Days (Oxford: Oxford University Press, 1999).

3. Ovid, Metamorphoses (London: Penguin, 2004).

4. Jacques- Bénigne Bossuet, Discours sur l'histoire universelle: Depuis le commencement du monde jusqu'à

l'empire de Charlemagne (Paris, 1784).

5. Voltaire, Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (Paris, 1756).

6. Anne- Robert- Jacques Turgot, 'Plan de deux Discours sur l'Histoire Universelle', in Oeuvres de Turgot, ed. Gustave Schelle (Paris: Félix Alcan, 1913), vol. 1, pp. 274– 323, at p. 276.

7. Arthur de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines (Paris: Firmin Didot Frères, 1855), vol. 4, p. 358.

8. René Guénon, The Crisis of the Modern World (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 9.

9. Guénon, Introduction, p. 41.

10. Guénon, Introduction, p. 84.

11. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), pp. 32– 3.

12. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 37.

13. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. 85.

14. Frithjof Schuon, Sufi sm: Veil and Quintessence (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 20.

15. Schuon, Sufi sm, pp. 20–21.

16. Reprinted in Frithjof Schuon, Language of the Self: Essays on the Perennial Philosophy ([Belgrade]: Mikrotheos, 2012), pp. 105– 24.

17. Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Unwin Paperbacks, 1990), p. 53.

18. Seyyed Hossein Nasr, Nature Religion & the Order of/ (New York: Oxford University Press, 1996), p. 101.

CHAPTER 5: THE TRADITIONALIST CRITIQUE OF MODERNITY

1. Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures (Cambridge, MA: MIT Press, 1987), p. 4.

2. Habermas, Philosophical Discourse of Modernity, pp. 83– 4.
3. Karl Marx and Friedrich Engels, The Communist Manifesto: A Modern Edition (London: Verso, 2012), p. 38.

4. Charles Baudelaire, 'The Painter of Modern Life', in Baudelaire, Selected Writings on Art and Literature (London: Penguin, 2006), pp. 390– 435, at p. 403.

5. Marx and Engels, The Communist Manifesto, p. 41.

6. John Ruskin, On the Nature of Gothic Architecture: And Herein of the True Functions of the Workman in Art (London: Smith, Elder & Co., 1854), pp. 10, 8.

7. Søren Kierkegaard, For Self- Examination Judge for Yourself !, trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 47– 8. 381

8. Friedrich Nietzsche, Thus Spake Zarathustra, trans. Thomas Common (Ware, Hertfordshire: Wordsworth, 1997), p. 10. I have slightly modernized the language.

9. Jacques Maritain, Antimoderne (Paris: Éditions de la Revue des jeunes, 1922), pp. 18– 19, 20, 199.

10. Julius Evola, The Path of Cinnabar (London: Integral Tradition Publishing, 2009), p. 97.

11. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 113.

12. René Guénon, The Crisis of the Modern World (London: Luzac & Co., 1942; Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001); René Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Ghent, NY: Sophia Perennis, 1995).

13. René Guénon, East and West (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 16.

14. Guénon, Crisis of the Modern World, p. 93.

15. Guénon, East and West, p. 67.

16. Guénon, East and West, p. 23.

17. Guénon, Crisis of the Modern World, p. 38.

18. Guénon, East and West, p. 41.

19. Guénon, Reign of Quantity, p. 60.

20. Guénon, Reign of Quantity, p. 60.

21. Guénon, Reign of Quantity, p. 66.

22. Guénon, Reign of Quantity, p. 52.

23. Guénon, Introduction, p. 125.

24. Guénon, East and West, p. 22.

25. Guénon, Reign of Quantity, p. 79.

26. Guénon, Introduction, p. 220.

27. Guénon, Crisis of the Modern World, p. 72.

28. Guénon, Reign of Quantity, pp. 4, 5.

29. Guénon, East and West, p. 24.

30. Guénon, East and West, p. 28.

31. Guénon, East and West, p. 62.

32. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 163. I have amended the translation slightly.

33. Julius Evola, 'Paths of the Western Spirit', in Julius Evola and the UR Group, Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic, trans. and ed. Joscelyn Godwin (Rochester, VT: Inner Traditions, 2021), pp. 4– 7, at p. 5.

34. Evola, Revolt against the Modern World, p. 183. 382 382 NOTES

35. Evola, Revolt against the Modern World, p. 165.

36. Julius Evola, The Metaphysics of Sex (New York: Inner Traditions International, 1983), p. 7.

37. Evola, Metaphysics of Sex, p. 64.

38. Evola, Revolt against the Modern World, p. 284.

39. Julius Evola, Men among the Ruins: Post war Reflections of a Radical Traditionalist (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2002), p. 166.

40. Julius Evola, Ride the Tiger (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2003), p. 23.

41. Evola, Ride the Tiger, p. 31.

42. Evola, Ride the Tiger, p. 177.

43. Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington, IN: World Wisdom, 1998), p. 31.

44. Schuon, Understanding Islam, p. 29.

45. Schuon, Understanding Islam, p. 25. 46. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 12.

47. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 32. 48. Jordan B. Peterson, Maps of Meaning: The Architecture of Belief (New York: Routledge, 1999), p. 3.

49. Peterson, Maps of Meaning, p. 265.

50. Jordan B. Peterson, 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos (Toronto: Random House Canada, 2018), p. xxxiii.

CHAPTER 6: TRADITIONALISM, THOUGHT, AND SOCIETY

1. Mark 16: 15– 16.

2. Hebrews 10: 24– 5.

3. Denis Diderot, 'Encyclopédie', in Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Paris: 1751– 72), vol. 5 (1755), pp. 635– 48, at p. 642. Translation adapted from The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert: Collaborative Translation Project, University of Michigan, at https://quod.lib. umich.edu/d/did/index.html.

4. Diderot, 'Encyclopédie', p. 642.

5. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 347.

6. René Guénon, Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (Paris: Guy Trédaniel, 1921) and Orient et Occident (Paris: Payot 1924).

7. René Guénon, The Crisis of the Modern World (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 35.

8. Guénon, Introduction, p. 340.

9. Guénon, Introduction, pp. 314– 24.

10. Guénon, Crisis of the Modern World, pp. 8– 9. 11. René Guénon, East and West (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 114.

12. Guénon, East and West, pp. 148– 9.

13. Guénon, East and West, p. 126.

14. Julius Evola, Pagan Imperialism (NP: Gornahoor Press, 2017), p. 124.

15. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 359.

16. Evola, Pagan Imperialism, p. 94.

17. Evola, Pagan Imperialism, p. 94.

18. Evola, Pagan Imperialism, p. 51.

19. Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington, IN:

World Wisdom, 1998), p. 26.

20. Schuon, Understanding Islam, p. 28.

21. Frithjof Schuon, Language of the Self (Madras: Ganesh & Co., 1959), p. 140.

22. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. 82.

23. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 82, 87.

24. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 107.

25. David Brooks, 'The Jordan Peterson Moment', New York Times, 25 January 2018, https://www.nytimes.com/2018/01/25/opinion/ jordan- peterson- moment.html.

CHAPTER 7: SELF- REALIZATION

1. Plato, Plato in Twelve Volumes, translated by Harold N. Fowler (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925), vol. 9, p. 483.

2. René Guénon, The Symbolism of the Cross (Ghent, NY: Sophia Perennis et Universalis, 1996), p. x.

3. René Guénon, Perspectives on Initiation (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001).

4. René Guénon, Man and His Becoming according to the Vedanta (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 23.

5. Guénon, Man and His Becoming, p. 31.

6. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 266.

7. René Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004), p. 63.

8. Guénon, Introduction, p. 263.

9. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 26.

10. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 12.

11. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 24.

12. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 200.

13. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 38.

14. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 24.

15. Guénon, Perspectives on Initiation, p. 53.

16. Guénon, The Reign of Quantity, p. 56.

17. Julius Evola, 'On the Limits of Initiatic "Regularity"', in Julius Evola and the UR Group, Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic, trans. and ed. Joscelyn Godwin (Rochester, VT: Inner Traditions, 2021), pp. 173– 86, at p. 178.

18. Evola, 'On the Limits of Initiatic "Regularity"', p. 180.

19. Evola, 'On the Limits of Initiatic "Regularity"', p. 176.

20. Julius Evola, 'Paths of the Western Spirit', in Julius Evola and the UR Group, Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic, trans. and ed. Joscelyn Godwin (Rochester, VT: Inner Traditions, 2021), pp. 4– 7, at p. 5.

21. Evola, 'Paths of the Western Spirit', p. 6.

22. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 159.

23. Julius Evola, Pagan Imperialism (NP: Gornahoor Press, 2017), pp. 12, 17.

24. Evola, Pagan Imperialism, p. 151.

25. Evola, Pagan Imperialism, p. 54.

26. Evola, Pagan Imperialism, p. 100.

27. Evola, Revolt against the Modern World, p. 214.

28. Evola, Revolt against the Modern World, p. 13.

29. Evola, Revolt against the Modern World, p. 299.

30. Evola, Pagan Imperialism, pp. 81– 2.

31. Evola, Revolt against the Modern World, pp. 37, 57.

32. Julius Evola, Men among the Ruins: Postwar Refl ections of a Radical Traditionalist (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2002), p. 125.

33. Evola, 'Paths of the Western Spirit', p. 6.

34. Evola, Ride the Tiger, p. 6.

35. Evola, Ride the Tiger, p. 57.

36. Friedrich Nietzsche, The Gay Science, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1974), p. 270.

37. Evola, Ride the Tiger, p. 63. 38. Evola, Ride the Tiger, p. 60.

39. Julius Evola, The Path of Cinnabar (London: Integral Tradition Publishing, 2009), p. 16.

40. Julius Evola, 'First Ascent', in Julius Evola and the UR Group, Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic, trans. and ed. Joscelyn Godwin (Rochester, VT: Inner Traditions, 2021), pp. 256– 66, at p. 258.

41. Evola, Ride the Tiger, pp. 110– 11.

42. Evola, Ride the Tiger, p. 58. Emphasis in original.

43. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. 38.

44. Frithjof Schuon, Gnosis: Divine Wisdom (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 26.

45. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 12.

46. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 119.

47. Schuon, Sufi sm: Veil and Quintessence (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 52.

48. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 132– 3.

49. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 136.

50. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 59.

51. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 67.

52. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 125.

53. Frithjof Schuon, Language of the Self (Madras: Ganesh & Co., 1959), p. 140.

54. Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Unwin Paperbacks, 1990), pp. 53– 4.

55. Nasr, Man and Nature, p. 55.

56. Nasr, Man and Nature, p. 61.

57. Jordan B. Peterson, 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos (Toronto: Random House Canada, 2018), p. 86.

58. Peterson, 12 Rules for Life, p. xxxiii.

59. Peterson, 12 Rules for Life, p. 27.

60. Peterson, 12 Rules for Life, p. 158.

CHAPTER 8: RELIGION

1. René Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the

Times (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004), pp. 62–

3. 2. René Guénon, Perspectives on Initiation (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 44.

3. René Guénon, ‘The Necessity of Traditional Exoterism’, in Initiation and Spiritual Realization (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), pp. 41– 4, at p. 43.

4. René Guénon, ‘The Role of the Guru’, in Initiation and Spiritual Realization, pp. 122– 6, at p. 126.

5. Guénon, ‘The Necessity of Traditional Exoterism’, p. 43.

6. René Guénon, ‘Conversions’, in Initiation and Spiritual Realization, pp. 61– 4, at pp. 61–3.

7. Evola, The Mask and Face of Contemporary Spiritualism, quoted in Julius Evola, The Path of Cinnabar (London: Integral Tradition Publishing, 2009), p. 131.

8. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. xxxi.

9. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. xxxiii.

10. Frithjof Schuon, Gnosis: Divine Wisdom (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 64.

11. Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington, IN: World Wisdom, 1998), pp. 106– 7.

12. Schuon, Gnosis, p. 5.

13. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 7.

14. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 23.

15. Schuon, Understanding Islam, p. 14.

16. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 26.

17. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 23.

18. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 121.

19. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 4.

20. Schuon, Light on the Ancient Worlds, p. 27.

21. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 10.

22. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 9.

23. Schuon, Understanding Islam, pp. 97– 8.

24. Schuon, Understanding Islam, p. 17.

25. Schuon, Understanding Islam, pp. 98– 9.

26. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 83.

27. Schuon, Gnosis, p. 6.

28. Seyyed Hossein Nasr, Religion & the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), p. 16.

29. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 13.

30. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 12.

31. Huston Smith, with Jeff ery Paine, Tales of Wonder: Adventures Chasing the Divine (New York: HarperOne, 2010), p. 113.

32. Jordan Peterson, 'Biblical Series I: Introduction to the Idea of God', YouTube, 20 May 2017, https://youtu.be/ f-wWBGo6a2w.

CHAPTER 9: POLITICS

1. John Ruskin, On the Nature of Gothic Architecture: And Herein of the True Functions of the Workman in Art (London: Smith, Elder & Co., 1854), p. 9.

2. René Guénon, The Crisis of the Modern World (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001); René Guénon, Spiritual Authority and Temporal Power (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001).

3. Guénon, Spiritual Authority and Temporal Power, p. 12.

4. René Guénon, East and West (Ghent, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 107.

5. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 82.

6. Guénon, Spiritual Authority and Temporal Power, p. 29.

7. Guénon, Introduction, p. 216.

8. René Guénon, Lord of the World (Moorcote, North Yorkshire: Coombe Springs Press, 1983), p. 7 note 6.

9. Guénon, Spiritual Authority and Temporal Power, p. 31.

10. Guénon, Spiritual Authority and Temporal Power, p. 30.

11. Guénon, Crisis of the Modern World, p. 71.

12. Guénon, Crisis of the Modern World, p. 88.

13. René Guénon, The Reign of Quantity and the Signs of the Times (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004), p. 176.

14. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester,

VT: Inner Traditions International, 1995), p. 91.

15. Evola, Revolt against the Modern World, p. 98.

16. Evola, Revolt against the Modern World, pp. 330– 31.

17. Julius Evola, Pagan Imperialism (NP: Gornahoor Press, 2017), p. 94.

18. Evola, Pagan Imperialism, p. 135.

19. Evola, Pagan Imperialism, pp. 140– 41. 20. Evola, Pagan Imperialism, pp. 142– 4.

21. Evola, Pagan Imperialism, pp. 14, 26.

22. Evola, Pagan Imperialism, p. 95. 23. Evola, Pagan Imperialism, p. 29.

24. Evola, Pagan Imperialism, p. 92.

25. Evola, Revolt against the Modern World, p. 163.

26. Julius Evola, The Path of Cinnabar (London: Integral Tradition Publishing, 2009), p. 165.

27. Evola, Revolt against the Modern World, p. 56.

28. Evola, The Path of Cinnabar, p. 167.

29. Evola, The Path of Cinnabar, p. 178.

30. Evola, Revolt against the Modern World, p. 242.

31. Julius Evola, Fascism Viewed from the Right ([United Kingdom]: Arktos Media, 2013), p. 25.

32. Julius Evola, Men among the Ruins: Postwar Refl ections of a Radical Traditionalist (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2002), pp. 144, 151.

33. Evola, Men among the Ruins, p. 175.

34. Evola, Men among the Ruins, p. 113. 35. Julius Evola, Ride the Tiger (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2003), p. 175.

36. Evola, Ride the Tiger, p. 75. 37. Frithjof Schuon, Language of the Self (Madras: Ganesh & Co., 1959), p. 164. 38. Schuon, Language of the Self, p. 158.

39. Schuon, Language of the Self, p. 164. 40. Schuon, Language of the Self, p. 166. 41. Schuon, Language of the Self, p. 166. 42. Schuon, Language of the Self, p. 138.

43. Schuon, Language of the Self, p. 166. 44. Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington, IN: World Wisdom, 1998), pp. 27– 8.

45. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), pp. 7– 8. 46. Jordan B. Peterson, 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos (Toronto: Random House Canada, 2018), p. 310.

47. Peterson, 12 Rules for Life, p. 36.

48. Jordan Peterson, in John Stossel, 'Jordan Peterson: The Full Interview', YouTube, 9 November 2021, https://youtube.com/watch?v=p3368WAl0qM.

49. Jordan Peterson, 'Professor against Political Correctness', part II, YouTube, 3 October 2016, https://youtu.be/ f-7YGGCE9es.

50. Jordan Peterson, 'Identity Politics and the Marxist Lie of White Privilege', YouTube 13 November 2017, https://youtu.be/PfH8IG7Awk0.

CHAPTER 10: ART

1. Ernest Binfi eld Havell, Indian Sculpture and Painting (London: John Murray, 1908) and The Ideals of Indian Art (New York: E. P. Dutton and Co., 1911).

2. John Ruskin, On the Nature of Gothic Architecture: And Herein of the True Functions of the Workman in Art (London: Smith, Elder & Co., 1854), p. 12.

3. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 102.

4. Julius Evola, Ride the Tiger (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2003), p. 155.

5. Evola, Revolt against the Modern World, p. 109.

6. Evola, Ride the Tiger, pp. 151– 2.

7. Ananda Coomaraswamy, The Village Community and Modern Progress (Colombo: The Colombo Apothecaries Company, 1908), pp. 1– 7.

8. Ananda Coomaraswamy, Buddha and the Gospel of Buddhism (London: George G. Harrap, 1916).

9. Ananda Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art (New York: Dover Publications, 1956), p. 19.

10. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 46.

11. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art,

p. 39.

12. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 21.

13. Ananda Coomaraswamy, The Transformation of Nature in Art (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1934).

14. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 45.

15. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, pp. 63– 4.

16. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 47.

17. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 22.

18. Coomaraswamy, Christian and Oriental Philosophy of Art, p. 26.

19. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. 62.

20. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 67.

21. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 77.

22. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 76.

23. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 65– 6.

24. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, p. 74.

25. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 72– 3.

26. Schuon, The Transcendent Unity of Religions, pp. 72– 3.

27. Titus Burckhardt, Art of Islam: Language and Meaning (Bloomington, IN: World Wisdom, 2009), p. xv.

28. Titus Burckhardt, Principes et mé thodes de l’art sacré (Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods, 1958; English translation London: Perennial Books, 1967).

29. Burckhardt, Sacred Art, pp. 7, 13. 30. Burckhardt, Sacred Art, pp. 8– 9. 31. Burckhardt, Sacred Art, p. 106. 32. Burckhardt, Sacred Art, p. 104.

33. Burckhardt, Sacred Art, p. 106.

34. Burckhardt, Sacred Art, p. 8.

35. Burckhardt, Sacred Art, p. 150.

36. Burckhardt, Sacred Art, p. 151.

37. Burckhardt, Sacred Art, p. 144. 38. Burckhardt, Art of Islam, p. 125.

39. Burckhardt, Art of Islam, p. 220.

40. Burckhardt, Art of Islam, p. 222.

41. Nader Ardalan and Laleh Bakhtiar, The Sense of Unity: The Sufi Tradition in Persian Architecture (Chicago: Kazi, 2000), p. 79.

42. Ardalan and Bakhtiar, The Sense of Unity, p. 35.

43. Ardalan and Bakhtiar, The Sense of Unity, p. 79.

44. Keith Critchlow, Islamic Patterns: An Analytical and Cosmological Approach (London: Thames and Hudson, 1976), p. 8.

45. Keith Critchlow, The Hidden Geometry of Flowers: Living Rhythms, Form and Number (Edinburgh: Floris Books, 2011), p. 26.

46. John Tavener, 'Towards the Musica Perennis', in Every Man an Artist: Readings in the Traditional Philosophy of Art, edited by Brian Keeble (Bloomington, IN: World Wisdom, 2005), pp. 222– 30, at p. 225.

47. Tavener, 'Towards the Musica Perennis', p. 223.

48. Tavener, 'Towards the Musica Perennis', p. 224.

49. John Tavener, 'The Veil of the Temple', in Live Recording Concert Booklet, The Veil of the Temple, RCA 2005, p. 15.

CHAPTER 11: GENDER

1. Aristotle, Historia Animalium, vol. 4 of the Works of Aristotle, ed. J. A. Smith and W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1910), 608b.

2. Aristotle, Historia Animalium, 608b.

3. Mary Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Woman (London: J. Johnson, 1796), p. 34.

4. Wollstonecraft, A Vindication of the Rights of Woman, pp. 33, 2.

5. Arthur Schopenhauer, 'On Women', in Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, vol. 2, ed. A. Del Caro and C. Janaway (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), pp. 550– 61, at p. 551.

6. Schopenhauer, 'On Women', p. 553.

7. Arthur Schopenhauer, ‘The Metaphysics of the Love of the Sexes’, ch. XLIV of The World as Will and Idea (London: Trübner, 1886), vol. III, pp. 336– 75, at p. 339.

8. Schopenhauer, ‘Metaphysics’, pp. 374– 5.

9. Otto Weininger, Sex and Character: An Investigation of Fundamental Principles, edited by Daniel Steuer, with Laura Marcus (Bloomington: Indiana University Press, 2005), p. 13.

10. Weininger, Sex and Character, p. 47.

11. Weininger, Sex and Character, p. 70.

12. Weininger, Sex and Character, p. 4.

13. Simone de Beauvoir, The Second Sex (New York: Vintage Books, 2011), p. 330.

14. Weininger, Sex and Character, p. 41.

15. Judith P. Butler, Gender Trouble (New York: Routledge, 1999), p. 164.

16. Kate Millett, Sexual Politics (Urbana: University of Illinois Press, 2000), p. 33.

17. Shulamith Firestone, The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution (New York: Bantam, 1970), pp. 8– 11.

18. René Guénon, ‘Feminine Initiation and Craft Initiations’, in Studies in Freemasonry and the Compagnonnage (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2004), p. 54.

19. Guénon, ‘Feminine Initiation and Craft Initiations’, p. 54.

20. Julius Evola, The Path of Cinnabar (London: Integral Tradition Publishing, 2009), p. 101.

21. Julius Evola, The Metaphysics of Sex (New York: Inner Traditions International, 1983), p. 33.

22. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 30.

23. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 32.

24. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 63.

25. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 159.

26. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 34.

27. Evola, Revolt against the Modern World, p. 165.

28. Evola, Revolt against the Modern World, p. 159.

29. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 44.

30. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 2. 31. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 67.

32. Evola, The Metaphysics of Sex, p. 164.

33. Evola, Revolt against the Modern World, p. 158.

34. Frithjof Schuon, Light on the Ancient Worlds (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 36.

35. Frithjof Schuon, Language of the Self: Essays on the Perennial Philosophy ([Belgrade]: Mikrotheos, 2012), p. 102.

36. Frithjof Schuon, Gnosis: Divine Wisdom (Bloomington, IN: World Wisdom, 2006), p. 36.

37. Schuon, Gnosis, p. 36.

38. Frithjof Schuon, Understanding Islam (Bloomington, IN: World Wisdom, 1998), p. 109.

39. Frithjof Schuon, Christianity/Islam: Perspectives on Esoteric Ecumenism, (Bloomington, IN: World Wisdom, 2008), p. 69.

40. Schuon, Christianity/Islam, p. 69.

41. Frithjof Schuon, The Transcendent Unity of Religions (Wheaton, IL: Quest Books, 1993), p. 123.

42. Schuon, Understanding Islam, p. 31.

43. Schuon, Understanding Islam, p. 31.

44. John Tavener, The Music of Silence: A Composer's Testament (London: Faber and Faber, 1999), p. 133.

45. Jordan B. Peterson, 12 Rules for Life: An Antidote to Chaos (Toronto: Random House Canada, 2018), p. 301.

46. Peterson, 12 Rules for Life, p. 298.

47. Peterson, 12 Rules for Life, p. 318.

48. Jordan Peterson, 'Professor against Political Correctness', part I, YouTube, 27 September 2016, https://youtu.be/fvPgjg201w0.

49. Jordan Peterson, in John Stossel, 'Jordan Peterson: The Full Interview', YouTube, 9 November 2021, https://youtube.com/watch?v=p3368WAl0qM.

50. Alice Lucy Trent, The Feminine Universe: An Exposition of the Ancient Wisdom from the Primordial Feminine Perspective (London: The Golden Order Press, [1997]), p. 125.

51. Trent, The Feminine Universe, p. 42.

52. Trent, The Feminine Universe, p. 44.

53. Trent, The Feminine Universe, p. 44.

54. Trent, The Feminine Universe, p. 112.

CHAPTER 12: NATURE

1. George Perkins Marsh, Man and Nature; or, Physical Geography as Modifi ed by Human Action (London: Sampson Low, Son and Marston, 1864), p. iii.

2. Joseph Sittler, Jr, 'A Theology for Earth', Christian Scholar 37, no. 3 (1954): 367–74, at 372.

3. Rudolf Steiner, Agriculture Course: The Birth of the Biodynamic Method (Forest Row: Rudolf Steiner Press, 2004), pp. 73– 4.

4. Lord Northbourne, Look to the Land (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2003), p. 16.

5. E. F. Schumacher, 'Buddhist Economics', in Asia: A Handbook, ed. Guy Wint (New York: Frederick A. Praeger, 1966), pp. 695– 701, at p. 696.

6. Schumacher, 'Buddhist Economcs', pp. 698– 9.

7. René Guénon, The Crisis of the Modern World (Hillsdale, NY: Sophia Perennis, 2001), p. 89.

8. Julius Evola, 'Paths of the Western Spirit', in Julius Evola and the UR Group, Realizations of the Absolute Individual, vol. 3 of Introduction to Magic, trans. and ed. Joscelyn Godwin (Rochester, VT: Inner Traditions, 2021), pp. 4– 7, at p. 7.

9. Julius Evola, Men among the Ruins: Postwar Reflections of a Radical Traditionalist (Rochester, VT: Inner Traditions International, 2002), p. 176.

10. Julius Evola, Revolt against the Modern World (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 284.

11. Julius Evola, The Hermetic Tradition: In its Symbols. Doctrine, and 'Royal Art' (Rochester, VT: Inner Traditions International, 1995), p. 15.

12. Evola, Revolt against the Modern World, p. 153.

13. Frithjof Schuon, Language of the Self (Madras: Ganesh & Co., 1959), p. 155. 394 394 NOTES 14. Schuon, Language of the Self, p. 156.

15. Schuon, Language of the Self, p. 156. 16. Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man (London: Unwin Paperbacks, 1990), p. 18. 17. Seyyed Hossein Nasr, Religion & the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), p. 9.

18. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 18.

19. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 271.

20. Nasr, Man and Nature, p. 55.

21. Nasr, Man and Nature, p. 73.

22. Nasr, Man and Nature, p. 83.

23. Nasr, Man and Nature, p. 81.

24. Nasr, Man and Nature, p. 94.

25. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 21. 26. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 31.

27. Nasr, Man and Nature, p. 118.

28. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 271. 29. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 272.

30. Nasr, Religion & the Order of Nature, pp. 236– 7.

31. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 238.

32. Nasr, Religion & the Order of Nature, p. 236.

33. Ghazi bin Muhammad, Reza Shah- Kazemi and Aftab Ahmed, The Holy Qur'an and the Environment (Amman: The Royal Aal Al- Bayt Institute for Islamic Thought, 2010).

34. Prince Charles, with Tony Juniper, and Ian Skelly, Harmony: A New Way of Looking at Our World (London: Blue Door, 2010). That the book has two co- authors, the environmental activist and writer Tony Juniper and the BBC journalist Ian Skelly, raises the possibility that the Traditionalist philosophy developed in Harmony comes from Juniper or Skelly, not from Prince Charles himself. However, there are many indications of an interest in Traditionalism on the part of the prince, and none in the case of his co- authors. Juniper's own books occasionally show sympathy with the prince's perspectives, but they are in general a long way from Traditionalism in their approach. There are no visible connections between Skelly and Traditionalism.

35. Prince Charles, Harmony, p. 3.

36. Prince Charles, Harmony, p. 8.

37. Prince Charles, Harmony, p. 118.

38. Prince Charles, Harmony, p. 136.

39. Prince Charles, Harmony, p. 183.

40. Prince Charles, Harmony, pp. 96– 7.

CHAPTER 13: DIALOGUE

1. S. Mark Heim, Is Christ the Only Way? Christian Faith in a Pluralistic World (Valley Forge, PA: Judson Press, 1985), p. 150.

2. René Guénon, Introduction to the Study of the Hindu Doctrines (London: Luzac & Co., 1945), p. 334.

3. Seyyed Hossein Nasr, Religion & the Order of Nature (New York: Oxford University Press, 1996), p. 14.

4. Seyyed Hossein Nasr, 'Islamic- Christian Dialogue: Problems and Obstacles to be Pondered and Overcome', The Muslim World 88, no. 3– 4 (October 1998): 218– 37, at 000.

5. Nasr, 'Islamic- Christian Dialogue', 221.

6. Nasr, 'Islamic- Christian Dialogue', 235. 7. Rusmir Mahmutćehajić, Sarajevo Essays: Politics, Ideology, and Tradition (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 45– 6.

8. Rusmir Mahmutćehajić, The Denial of Bosnia (University Park: The Pennsylvania State University Press, 2000), p. 74.

9. Mahmutćehajić, The Denial of Bosnia, pp. 16– 17.

10. Mahmutćehajić, The Denial of Bosnia, p. 21.

11. Mahmutćehajić, The Denial of Bosnia, p. 26.

12. Seyyed Hossein Nasr, '"A Common Word" Initiative: Theoria and Praxis', in Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word', ed. Waleed El-Ansary and David K. Linnan (New York: Palgrave, 2010), pp. 21– 8, at p. 23.

13. Ali Goma'a, '"A Common Word between Us and You": Motives and Applications', in Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of 'A Common Word', ed. Waleed El- Ansary and David K. Linnan (New York: Palgrave, 2010), pp. 15– 19, at p. 17.

14. Reza Shah- Kazemi, Common Ground between Islam and Buddhism (Louisville, KY: Fons Vitae, 2010), p. 2.

15. Shah- Kazemi, Common Ground, p. 4.

CHAPTER 14: THE RADICAL RIGHT

1. Alain de Benoist and Charles Champetier, 'Manifeste pour une renaissance européenne', translated as 'The French New Right in the Year 2000', Telos 115 (Spring 1999): 117– 44, at 118.

2. Benoist and Champetier, 'French New Right', 119.

3. Benoist and Champetier, 'French New Right', 119.

4. Benoist and Champetier, 'French New Right', 120.

5. Benoist and Champetier, 'French New Right', 120.

6. Benoist and Champetier, 'French New Right', 123.

7. Benoist and Champetier, 'French New Right', 132.

8. Benoist and Champetier, 'French New Right', 133.

9. Alain de Benoist, On Being a Pagan (Atlanta: Ultra, 2004), p. 16.

10. Benoist and Champetier, 'French New Right', 124.

11. Benoist and Champetier, 'French New Right', 131.

12. Benoist and Champetier, 'French New Right', 136.

13. Benoist and Champetier, 'French New Right', 135.

14. Benoist and Champetier, 'French New Right', 135.

15. Anton Barbashin and Hannah Thoburn, 'Putin's Brain: Alexander Dugin and the Philosophy behind Putin's Invasion of Crimea', Foreign Aff airs, 31 March 2014, https://www.foreignaff airs.com/articles/ russia- fsu/ 2014- 03- 31/ putins- brain; James Heiser, 'Putin's Rasputin: The Mad Mystic Who Inspired Russia's Leader', Breitbart, 10 June 2014, https://www.breitbart.com/ national-security/2014/06/10/ putin- s- rasputin- the- mad- mystic- who-inspired- putin/.

16. Aleksandr Dugin, 'Рене Генон: Традиционализм как язык', ch. 1 of Философия Традиционализма (Moscow: Arktogeya, 2002), http://arcto.ru/article/113.

17. Dugin, 'Рене Генон'.

18. Aleksandr Dugin, Метафизика Благой Вести: Православный эзотеризм (Moscow: Arktogeya, 1996).

19. Aleksandr Dugin, 'Три теологии', part of В поисках темного Логоса. Философско- богословские очерки

(Moscow: Akademicheskiy Proyekt, 2013), http://www.platonizm.ru/content/ dugin- v- poiskah- temnogo- logosa.

20. Dugin, 'Три теологии'.

21. Dugin, 'Три теологии'.

22. Aleksandr Dugin, 'Traditionalism as a Theory: Sophia, Plato and the Event', ch. 8 of В поисках темного Логоса. Философскобогословские очерки (Moscow: Akademicheskiy Proyekt, 2013), translated at https:// eurasianist- archive.com/2019/06/13/ traditionalism- as- a- theory- sophia- plato- and- the- event- alexander- dugin/.

23. Aleksandr Dugin, Основы геополитики: геополитическое будущее России (Moscow: Arktogeya, 1997).

24. Dugin, 'Рене Генон'. 25. Dugin, 'Рене Генон'.

26. Aleksandr Dugin, 'Археомодерн: В поисках точки, где и модерн, и архаика ясны как парадигмы', http://arcto.ru/article/1472 & 1473 27. Dugin, 'Археомодерн'. 28. Dugin, 'Рене Генон'.

29. Dugin, 'Археомодерн'.

30. Aleksandr Dugin, Четвертая политическая теория (St Petersburg: Amfora, 2009), translated as The Fourth Political Theory (London: Arktos, 2012).

31. Gábor Vona, Foreword, A Handbook for Right- Wing Youth by Julius Evola (2012; London: Arktos, 2017).

32. Benjamin Teitelbaum, War for Eternity: The Return of Traditionalism and the Rise of the Populist Right (London: Penguin, 2021).

33. Teitelbaum, War for Eternity, p. 160. 34. Teitelbaum, War for Eternity, p. 159.

35. Markus Willinger, Generation Identity: A Declaration of War against the '68ers (London: Arktos, 2013).

36. Michael O'Meara, 'The Primordial and the Perennial: Tradition in the Thought of Martin Heidegger and Julius Evola', Tyr 3 (2007): 67– 88, at 67.

37. O'Meara, 'The Primordial and the Perennial', 67. 38. O'Meara, 'The Primordial and the Perennial', 82

.

39. O'Meara, 'The Primordial and the Perennial', 68.

40. Alexander Wolfheze, ‘The Identitarian Revolution: Dutch Preliminaries’, Geopolitika.ru, 7 August 2018, https://www.geopolitica.ru/en/article/ identitarian- revolution- dutch- preliminaries.

41. Wolfheze, ‘The Identitarian Revolution’.

42. Alexander Wolfheze, ‘The Light of Traditionalism’, Arktos Journal 4 (November 2019), https://arktos.com/2019/11/04/ the- light- oftraditionalism/.

43. Wolfheze, ‘The Light of Traditionalism’.

44. Martel Mosley, ‘Alt- Right Essentials: A Handbook for Right- Wing Youth – Julius Evola’. AltRight.com, 28 March 2017, https://altright.com/2017/03/28/ altright- essesntials- a- handbook- for- right- wing- youth- julius- evola/.

45. John Morgan, ‘What Would Evola Do?’, Counter- Currents, 19 May 2018, https:// counter- currents.com/2018/05/ what- would- evola- do- 2/.

46. Fedeltà è più forte del fuoco Rialzarsi, risorgere Creare una forma e un ordine In piedi tra le rovine Scegliere la strada più dura Forgiare il nostro coraggio Rinati fi no nel sangue Forti del nostro onore Kshatriya The album Kshatriya is available on Apple Music, https://music.apple.com/ us/album/ kshatriya/1538787701